

WAWASAN HADIS TENTANG JILBAB

(Suatu Kajian *Maudhu'*)



DISERTASI

Disampaikan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Hadis
pada Program Pascasarjana (S3)
UIN Alauddin Makassar

Oleh

Muhammad Basir

NIM. 80100309008

PROMOTOR

Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah

KOPROMOTOR

Prof. Dr. H. Arifuddin Ahmad, M.Ag

H. Zulfahmi Alwi, M.Ag., Ph.D

**PROGRAM PASCASARJANA (PPS)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ALAUDDIN
MAKASSAR**

2017

PENGESAHAN DISERTASI

Disertasi dengan judul Wawasan Hadis tentang Jilbab [Suatu Kajian *Maudūʿī*] yang disusun oleh saudara Muhammad Basir, NIM: 80100309008, telah diujikan dan dipertahankan dalam Sidang Ujian Promosi Doktor yang diselenggarakan pada hari Selasa, 15 Agustus 2017 M, bertepatan dengan tanggal 22 Zulqaidah 1438 H, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor dalam bidang Hadis pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.

PROMOTOR:

1. Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah



KOPROMOTOR:

1. Prof. Dr. H. Arifuddin Ahmad, M.Ag

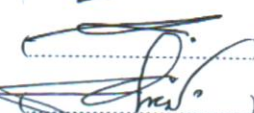


2. H. Zulfahmi Alwi, M.Ag., Ph.D.



PENGUJI:

1. Prof. Dr. H. Ambo Asse, M.Ag



2. Prof. Dr. Hj. St. Aisyah Kara, M.Ag, Ph.D



3. Dr. Dasrul Puyu, M.Ag



4. Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah

5. Prof. Dr. H. Arifuddin Ahmad, M.Ag

6. H. Zulfahmi Alwi, M.Ag., Ph.D.

Makassar, 4 September 2017

Diketahui oleh:

Direktur Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar



Prof. Dr. H. Sabri Samin, M.Ag.
NIP. 19561231198703 1 022

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : **Muhammad Basir**
NIM : 80100309008
Tempat/Tgl Lahir : Pangkajene, 19 Nopember 1975
Jur/Prodi/Konsentrasi : Hadis
Program : Strata 3 (Doktor)
Alamat : Jln. H. Zainuddin Leman Kel. Bonto Perak
Kec. Pangkajene Kab. Pangkep
Judul : **WAWASAN HADIS TENTANG JILBAB**
(Suatu Kajian *Maudhi*)

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa disertasi ini benar adalah hasil karya penulis sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain secara keseluruhan atau sebagian, maka disertasi ini beserta gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Pangkajene, 24 Juli 2017

Penulis,

Muhammad Basir
NIM : 80100309008

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي قائل فسيروا في الارض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين. اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا عبده ورسوله. اللهم صل وسلم عليه وعلى اله وصحبه اجمعين.

Segala puji bagi Allah swt. yang telah memerintahkan agar orang-orang beriman melakukan perjalanan di muka bumi untuk meneliti keadaan dan suasana kehidupan manusia. Dan kami tetap mengukuhkan keimanan melalui kesaksian bahwa tidak ada Tuhan yang patut disembah kecuali Allah swt. dan Muhammad saw. adalah Rasul-Nya. Semoga salawat dan taslim tetap tercurah kepadanya, keluarga dan sahabat-sahabatnya.

Setelah melalui perjuangan yang panjang akhirnya selesai juga tulisan disertasi ini. Tidak sedikit perjuangan tersebut, membutuhkan pengorbanan dari segala arah, tenaga, pikiran, dana bahkan perasaan. Disela kesibukan penulis dalam “rangkap” pekerjaan yang juga butuh konsentrasi yang tinggi dan tanggung jawab yang besar pula, akhirnya tulisan ini diselesaikan. Di samping tugas “internal” lain sebagai kepala keluarga yang juga cukup membutuhkan perhatian.

Dalam penyelesaian disertasi dan studi ini, penulis menyatakan bahwa semuanya tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, untuk itu penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. **Prof. Dr. H. Musafir Pababbari, M.Si** selaku Rektor Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar (UINAM) beserta **Prof. Dr. H. Mardan, M.Ag** (Wakil Rektor I), **Prof. Dr. H. Lomba Sultan, MA** (Wakil Rektor II), **Prof. Dra. Hj. St. Aisyah Kara, M.A., Ph.D** (Wakil Rektor III) dan **Prof. Hamdan Juhannis, M.A., Ph.D** (Wakil Rektor IV), yang telah memberikan

kesempatan kepada penulis untuk mengikuti studi Program Doktor di Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar (UINAM).

2. **Prof. Dr. H. Sabri Samin, M.Ag** selaku Direktur Pascasarjana (PPs) Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar (UINAM) serta para staf yang senantiasa memberikan pelayanan administratif kepada penulis selama menempuh perkuliahan Program Doktor .
3. Ibu **Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah, Prof. Dr. H. Arifuddin Ahmad, M.Ag** dan **H. Zulfahmi Alwi, M.Ag., Ph.D** masing-masing selaku Promotor, Kopromotor I dan II yang telah tulus ikhlas memberikan bimbingan “khusus” kepada penulis selama dalam penulisan disertasi ini. Bimbingan intensif senantiasa penulis lakukan di tengah kesibukan beliau yang sangat padat. Penyelesaian tulisan disertasi ini tidak akan sempurna jika tanpa arahan dan bimbingan dari beliau.
4. Para Guru Besar “Maha Terpelajar” yang telah mewariskan ilmunya kepada penulis..., *jazakumullahu khairan katsiran*, semoga mendapatkan pahala, berkah dan bermanfaat bagi ummat manusia.
5. Kepala Kantor Kementerian Agama Kab. Pangkep (**Dr. H. Jamaruddin, M.Ag**) yang telah memberikan izin dan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti pendidikan jenjang Doktor (S3) disamping tugas pokok penulis sebagai PNS Penyuluh Agama Islam Fungsional Kantor Kementerian Agama Kab. Pangkep.
6. Ketua STAI DDI Pangkep (**Drs. KH. Hasbuddin Halik, Lc., MH**) yang telah memberikan kemudahan kepada penulis untuk melanjutkan pendidikan Program Doktor. Keikutsertaan penulis dalam Program Doktor melalui Beasiswa Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama RI mewakili dosen STAI DDI Pangkep. Oleh karenanya ucapan terima

kasih terkhusus kepada guru saya yang sekaligus Ketua STAI DDI Pangkep. Beliau juga senantiasa mendorong dan memberikan motivasi bagi penulis agar secepatnya menyelesaikan studi untuk kembali mengabdikan di kampus hijau tercinta.

7. Ketua dan Anggota Komisioner KPU Pangkep (Burhan A, SH, Marzuki Kadir, S.Sos, Drs. Jumadil dan Aminah, A.Md) yang telah memberikan motivasi dalam penyelesaian studi penulis. Di sela-sela kesibukan Pilkada Bupati Pangkep tahun 2015 dan Pilkada Gubernur Sulsel tahun 2018, saya menyempatkan diri untuk menyelesaikan studi Program Doktor.
8. Rekan-rekan seperjuangan mahasiswa S3 Hadis Angkatan 2009; Aan Supian (IAIN Bengkulu), Hairul Hudaya (IAIN Banjarmasin), Muhammad Yahya (UIN Alauddin Makassar), Ruslan Dg. Materu dan Abd. Hakim (STAIN Watampone), Reza Pahlevi Dalimunthe (UIN Bandung), Sandi Santosa (UIN Jakarta), Masiyan M. Syam (UIN Jambi), Asrar Mabrur Faza (IAIN Medan), Ermawati (Universitas Halu Uleo Palu), St. Syakirah Abunawas (UIN Alauddin Makassar) dan lain-lain yang tidak sempat disebut. Terima kasih atas interaksinya selama ini.
9. Kedua orang tua penulis yang paling berjasa dalam perjalanan hidup serta studi penulis. Di tengah keterbatasan dari segi faktor ekonomi Ayahanda menyekolahkan kami sampai ke jenjang yang tertinggi. Di samping faktor tanggung jawab selaku orang tua beliau juga menginginkan melihat anak-anaknya menjadi Sarjana. Sehingga kelima anaknya di sekolahkan walaupun dengan biaya terbatas dan terkesan ‘dipaksakan’. Ketika pada akhirnya kakak tertua tercinta (Alimuddin Bahar) yang sementara studi di IAI DDI Mangkoso meninggal dunia pada tahun 1983, ayahanda “jatuh sakit” yang luar biasa. Belum reda air mata ditinggalkan oleh kakak

tertua, menyusul kakak yang kedua meninggal dunia (Ahmad Dahlan) tahun 1993, yang pada saat itu telah menjadi PNS Guru di salah satu kepulauan di Kab. Pangkep. Kepada kedua kakak tercinta terkirim doa “*lahuma alfatihah*”, semoga Allah swt menerima mereka dan memberi tempat yang layak. Tak bisa terlupakan Ibunda Dg. Kebo (almarhumah), beliau mendidik dengan penuh kasih sayang, membesarkan penulis dengan rasa cinta yang amat dalam. Terbayang jika dalam doa-doanya setelah shalat senantiasa mendoakan kesuksesan penulis. Beliau sangat berkeinginan sekali melihat anak bungsunya di wisuda di jenjang S3. Sayang sekali Allah swt lebih menyayangnya daripada kami semua, beliau meninggal dunia di tahun 2015 yang lalu sebelum sempat menyaksikan anaknya memakai baju toga. Kepada ruhnyanya yang mulia teriring doa “*alfatihah*”.

Kepada mertua penulis Bapak Tajuddin Bora dan Ibu Salmah, penulis mengucapkan terima kasih atas kasih sayang serta motivasinya selama ini. Begitu besar perhatian mereka kepada sang menantu agar kiranya bisa menyelesaikan studi sehingga mereka pun rela membantu penulis jika kekurangan dana. Tak lupa kepada ipar penulis yang banyak memberi motivasi dan bantuan, penulis ucapkan terima kasih tak terhingga, Abbas dan Satria, S.Pd.I, Ade Sulaiman Nurdin, SE dan Sumarni, S.Pd.I dan Sudirman T, ST.

10. Terkhusus kepada isteri tercinta (**Suriani Tajuddin, S.Pd.I**) penulis menyampaikan terima kasih yang banyak. Masih terngiang di telinga penulis jika tiap saat selalu bertanya “kapan selesai kuliah ta’?”. Pertanyaan ini penulis anggap sebagai motivasi agar secepatnya menyelesaikan studi. Kepadanya penulis bersyukur karena tidak bosan-

bosannya memberi peringatan disamping membesarkan kedua buah hati (**Muhammad Mujdy Hilal** (11 tahun) dan **Muhammad Faqih Mubarak** (6 tahun) dan si kecil **Muhammad Afif Mumtazul Ilmi** (3 bulan). Kasih sayang mereka menjadi penyemangat dalam menjalani studi.

Kepada seluruh yang telah berjasa selama penulis menempuh pendidikan, penulis mengucapkan terima kasih. Semoga segala bantuan yang telah diberikan mendapatkan pahala di sisi Allah swt. Amin

Wassalam

Pangkep, 24 Juli 2017

Penulis

Muhammad Basir

DAFTAR ISI

JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI.....	ii
PERSETUJUAN.....	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI.....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
ABSTRAK	xvi
 BAB I\ PENDAHULUAN	 1-32
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	12
C. Pengertian Judul.....	13
D. Kajian Pustaka	16
E. Kerangka Teoretis.....	21
F. Metodologi Penelitian.....	23
G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	32
 BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG JILBAB DAN METODE KRITIK HADIS	 33-116
A. Tinjauan Umum tentang Jilbab	32
1. Pengertian Jilbab, Hijab, <i>Niqab</i> dan <i>Khimar</i>	32
2. Historisasi Jilbab.....	41
a. Jilbab Pra Islam	41
b. Jilbab Pasca Islam.....	44
c. Jilbab Era Kontemporer	46
3. Masyarakat Jilbab	51
a. Jilbab dan Agama	51
b. Jilbab dan Sosio-Antropologis.....	62

c. Jilbab dan Politik	65
d. Jilbab dan Budaya.....	73
B. Metode Kritik Hadis	75
1. Pengertian Kritik Hadis.....	75
2. Langkah-langkah Kritik Hadis	81
a. <i>Takhrij-al-Hadis</i>	81
b. Melakukan <i>I'tibar-al-Sanad</i>	86
c. Melakukan Kritik Sanad.....	90
d. Melakukan Kritik Matan	105
e. Pengambilan Kesimpulan.....	115
 BAB III KUALITAS HADIS TENTANG JILBAB.....	117-264
A. <i>Takhrij-al-Hadis</i> dan Klasifikasi Hadis Jilbab	117
1. <i>Takhrij-al-Hadis</i> tentang Jilbab	117
2. Klasifikasi Hadis Jilbab.....	125
B. Kualitas Hadis tentang Jenis Jilbab	136
1. Hadis tentang Jilbab Jahiliyah.....	136
2. Hadis tentang Cadar.....	152
3. Hadis tentang <i>Khimar</i>	165
C. Kualitas Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Privat	184
1. Hadis tentang Hijab Istri Nabi Saat di Rumah	184
2. Hadis tentang Hijab Wanita dari Lawan Jenis.....	202
D. Kualitas Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Publik.....	218
1. Hadis tentang Jilbab Wanita Saat Ihram	218
2. Hadis tentang Jilbab Wanita di Luar Rumah	227
3. Hadis tentang Jilbab Wanita Salat di Lapangan	238
4. Hadis tentang Hijab Wanita Salat di Luar Rumah.....	254

BAB IV	ANALISIS KANDUNGAN DAN PENGEMBANGAN PEMAHAMAN HADIS TENTANG JILBAB.....	265-330
	A. Analisis Kandungan Hadis tentang Jilbab	265
	1. Hadis tentang Jenis Jilbab	265
	2. Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Privat	275
	3. Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Publik	292
	B. Analisis Pengembangan Pemahaman Hadis tentang Jilbab dan Implikasi Dalam Konteks Kekinian.....	308
	1. Hakikat Jilbab	308
	2. Jenis dan Model Jilbab	310
	3. Fungsi dan Kegunaan Jilbab.....	316
BAB V	PENUTUP.....	331-335
	A. Kesimpulan	331
	B. Implikasi Penelitian	334
	DAFTAR PUSTAKA.....	336
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	349

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam disertasi ini menggunakan pedoman transliterasi berdasarkan keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158 tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba ^ʾ	B	-
ت	Ta ^ʾ	T	-
ث	Sa ^ʾ	S	S (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	-
ح	Ha ^ʾ	H{	H (dengan titik di bawah)
خ	Kha ^ʾ	Kh	-
د	Da ^ʾ	D	-
ذ	Za ^ʾ	Z	Z (dengan titik di atas)
ر	Ra ^ʾ	R	-
ز	Zai	Z	-

س	Sin	S	-
ش	Syin	Sy	-
ص	Sād	S{	S (dengan titik di bawah)
ض	Dād	D{	D (dengan titik di bawah)
ط	Tāḥ	T{	T (dengan titik di bawah)
ظ	Zāḥ	Z{	Z (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G	-
ف	Faḥ	F	
ق	Qaḥ	Q	
ك	Kaḥ	K	
ل	Lam	L	
م	Mim	M	
ن	Nun	N	
و	Wawu	W	
ه	Haḥ	H	

ء	Hamzah	'	Apostrof (tetapi tidak dilambangkan apabila terletak di awal kata)
ي	Ya>	Y	-

2. Vokal dan Diftong

- a. Vokal atau bunyi (a), (i), dan (u) ditulis dengan ketentuan

sebagai berikut:

Vokal	Pendek	Panjang
<i>fathah</i>	a	a>
<i>kasrah</i>	i	i>
<i>dhammah</i>	u	u>

- b. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah (ay) dan

(aw), misalnya *bayn* (بين) dan *qawl* (قول)

3. *Syaddah* dilambangkan dengan konsonan ganda
4. Kata sandang *al-* (*alif lam ma'rifah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat. Dalam hal ini kata tersebut ditulis dengan huruf kapital (*Al-*). Contohnya:

Menurut pendapat al-Bukhary, hadis ini shahih ...

Al-Bukhary berpendapat bahwa hadis ini sahih

5. Ta>marbutah (ة) ditransliterasi dengan *t*. tetapi jika di akhir kalimat, maka ia ditransliterasi dengan huruf *h*.

Contohnya:

Al-Risalah li al-mudarrisah

6. Kata atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Adapun kata atau kalimat yang sudah menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak ditulis lagi menurut cara transliterasi di atas, misalnya perkataan *Alquran* (dari *al-Qur'an*), *Sunnah*, *khusus*, dan *umum*. Namun bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh, misalnya:

Fi Zilal al-Qur'an

Al-Sunnah qabl al-tadwin

Al-'ibrat bi 'umum al-lafz alabi khusus al-sabab

7. Lafz }al-Jalalah (الله) yang didahului partikel seperti huruf jarr dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudhaf* ilayh (frasa nomina), ditransliterasi tanpa huruf hamzah. Contohnya:

دين الله *dinullah* بالله *billah*

- Adapun *ta'marbutah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz }al-jalalah*, ditransliterasi dengan huruf *t*. Contohnya:

هم في رحمة الله	<i>hum fi rahmatillah</i>
-----------------	---------------------------

تجريد البحث

اسم الطالب : محمد بصير
 رقم التسجيل : 80100309008
 عنوان : رؤيا الحديث في الجلباب (دراسة موضوعية)
 الأطروحة

تناول هذا البحث الأحاديث الجلبابية بشكل موضوعي . والمشكلات المطروحة فيه تتعلق بجودية الأحاديث وحجيتها، وحقيقتها ومكاتها ومنافعها في منظور الحديث النبوي الشريف وتطبيقها في الأوضاع الراهنة . وتمثل البحث في الدراسة المكتبية واستخدم من المداخل اللاهوتي المعيارى، والحديث، واللاهوتي، والهيرمناتيكي والاجتماعي والأنثروبولوجي والتاريخي واللغوي . فالبيانات المطلوبة في البحث جمعت بالمنهج الموضوعي، وحللت تحليلا استقرائيا مع الاستعانة بالتقنية الحرفية، والمعنوية، والجمع بينهما معا .

لقد نجح البحث في الإشارة إلى أن جودية الأحاديث التسعة المتعلقة بالجلباب متنوعة، مما يؤدي إلى تنوع حجياتها، فمنها ثلاثة تتعلق بالجلباب، ومن هذه الثلاثة ما هو صحيح وما هو مقبول مما رواه أحمد بشأن جلباب الجاهلية، وما رواه أبو داود بشأن الخمار، وحديثان أخران رواهما أحمد يتعلقان بجلباب الجاهلية بشأن البرقة . ومن بين الحديثين المتعلقين بالجلباد في البيت حديث واحد ضعيف ومردود وهو ما رواه أبو داود بشأن حجاب نساء النبي صلى الله عليه وسلم في بيوتهن . وأما ما رواه الترمذي فيصل إلى درجة الصحة والقبول، وهما يتعلقان بتجمع المرأة مع عكس جنسها . ومن الأحاديث الأربعة المتعلقة بالجلباب مع جماهير الناس ثلاثة منها ضعيفة ومردودة، فحديث رواه أحمد بشأن جلباب المرأة عند الإحرام، وحديث رواه ابن ماجه بشأن

جلباب المرأة عند صلاتها في الميدان خارج البيت، ومنها حديث واحد صحيح ومقبول رواه أبو داود بشأن جلابب المرأة خارج البيت.

فالجلباب يمكن اعتباره قماشاً مغطياً من الخارج وبه تغطي المرأة أجزاء معينة من جسمها عندما قامت بنشاط ما خارج البيت. فالجلباب يعتبر تعليماً من التعاليم الهامة في الإسلام بموجب الأحاديث النبوية. فوجه أهميته لا يتمثل في الأمر بارتدائه فحسب وإنما يتمثل في كيفية ارتدائه التي تنسجم غالباً مع الأوضاع الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي عليها النساء اللاتي ارتدينه، مما يؤدي إلى تغير الأطراز والأشكال التي يكون بها الجلابب من زمن إلى آخر.

فلا يُستخدم الجلباد إلا لستر عورات النساء وهو بذلك فداء لهن من كل أنواع الفتنة، فليس هناك واحد من الأحاديث المدروسة يدل على حد عورات النساء. ومفهوم العورات إنما يشير إلى شيء يجب الاحتفاظ به لئلا يؤثر تأثيراً سلبياً على من حول النساء، فإن أجزاء جسم المرأة التي ذكرت في الأحاديث الجلبابية إنما يمكن إدراكها أو تحديدها بشكل رمزي، لا حرفي.

وفي النهاية، ونظرياً، يوصي هذا البحث بضرورة متابعة البحوث في الأحاديث، سواء أكانت بشأن أشكال الجلابب أم بشأن المرافق التي يجب فيها على النساء ارتداء الجلابب في الأزمنة المستقبلية، وعملياً، تؤكد نتائج البحث على ضرورة تشكيل مواقف الناس من أن الجلابب لا يكون إلا هوية الإسلام فحسب، بل هو هوية نساء الأديان الأخرى في الأوضاع الإندونيسية الراهنة.

ABSTRAK

Nama : **Muhammad Basir**
 NIM : **80100309008**
 Judul : **WAWASAN HADIS TENTANG JILBAB**
(Suatu Kajian *Maudhi*)

Penelitian ini mengkaji tentang hadis-hadis jilbab melalui kajian *maudhi*. Masalah yang dibahas dalam peneliti ini terkait dengan kualitas dan kehujjahan hadis-hadis tentang jilbab, hakikat dan kedudukan jilbab menurut hadis, dan fungsi dan manfaat jilbab menurut hadis serta aplikasinya dalam konteks kekinian. Jenis penelitian ini adalah *library research* (kajian pustaka), dengan menggunakan pendekatan teologis-normatif, ilmu hadis, teleologi, hermeneutik, sosiologi, antropologi, historis dan linguistik. Data yang digunakan dalam penelitian ini, dihimpun dengan metode *maudhi* diolah dan dianalisis secara induktif dengan menggunakan teknik interpretasi tekstual, kontekstual dan intertekstual.

Penelitian ini berhasil menunjukkan bahwa kualitas sembilan hadis tentang jilbab cukup beragam, sehingga aspek kehujjahannya pun tentu beragam. Dari tiga hadis kategori jenis jilbab, ada satu hadis yang sahih dan *maqbul*, yaitu hadis riwayat Abu Dawud tentang *khimar*. Adapun dua lainnya *dhi'if* dan *mardud*, yaitu hadis riwayat Ahmad tentang jilbab jahiliyah, dan riwayat Abu Dawud lainnya tentang cadar. Dari dua hadis kategori jilbab dalam ranah privat, satu hadis yang *dhi'if* dan *mardud*, yaitu Abu Dawud tentang hijab istri Nabi saat di rumah. Adapun hadis riwayat al-Tirmidzi berkualitas sahih dan *maqbul*, yaitu hadis tentang hijab wanita dari lawan jenis. Dari empat hadis kategori jilbab dalam ranah publik, ada tiga hadis *dhi'if* dan *mardud*, yaitu riwayat Ahmad tentang jilbab wanita saat ihram, riwayat Ibn Majah tentang jilbab wanita salat di lapangan, dan riwayat Ibn Majah tentang hijab wanita salat di luar rumah. Satu hadis lainnya sahih dan *maqbul*, yaitu riwayat Abu Dawud tentang jilbab wanita di luar rumah.

Jilbab dapat diartikan sebagai kain pelapis luar yang digunakan sewaktu-waktu oleh kaum wanita untuk menutup bagian-bagian tertentu tubuhnya, saat beraktivitas di luar rumah. Jilbab menjadi salah satu ajaran penting menurut hadis dalam Islam. Aspek penting itu bukan terletak pada anjuran pemakaian jilbab, tetapi pada aturan cara pemakaiannya yang senantiasa beradaptasi dengan

kondisi keagamaan, sosial, budaya maupun politik penggunaanya, sehingga jenis ataupun bentuk jilbab wanita terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu.

Jilbab digunakan untuk menutup aurat wanita dan sebagai tameng dari terjadinya fitnah. Tidak satupun hadis tentang jilbab yang dikaji menunjukkan batasan aurat wanita. Pemahaman tentang aurat hanyalah menunjukkan kepada sesuatu yang harus dijaga wanita agar tidak berdampak negatif bagi orang sekitarnya. Bagian tubuh wanita yang disebut dalam hadis-hadis jilbab hanya bisa dibaca secara simbolik, tidak harfiyah. Konsep penghindaran diri dari "*tabarruj*" adalah etika berpakaian yang harus senantiasa dipertahankan dan tidak mengalami perkembangan seperti berkembangnya bentuk jilbab.

Akhirnya, secara teoritis, penelitian ini merekomendasikan perlunya melanjutkan penelitian-penelitian hadis-hadis, baik tentang bentuk jilbab maupun ruang publik yang digunakan oleh wanita berjilbab, di masa mendatang. Secara praktis, hasil penelitian ini menegaskan perlunya mengubah pandangan yang mengatakan jilbab adalah identitas agama Islam saja, tetapi boleh jadi juga merupakan identitas agama lain dalam konteks keindonesiaan.

ABSTRACT

Name : **Muhammad Basir**
 Student's Reg. No. : **80100309008**
 Title : **AN INSIGHT OF HADITH ON VEIL**
(A Study of *Maudhu'i*)

The study reviews the hadith on veil through the study of *maudhu'i*. The issues discussed in this study are related to the quality and the *hujjah* of hadith on veil, the nature and position of veil according to the hadith, the functions and benefits of veil based on the hadith, as well as its application in the present context. The study is library research (literature review), using the approaches of normative theology, the science of hadith, teleology, hermeneutics, sociology, anthropology, history, and linguistics. The data employed in this study are compiled by the method of *maudhu'i*, processed and analyzed inductively using the techniques of textual, contextual, and inter-textual interpretation.

The study successfully demonstrates that the quality of the nine hadith on veil is quite diverse, so that the aspect of its *hujjah* is certainly diverse as well. Of the three hadith of the categories of veil's types, only one hadith is categorized authentic and *maqbul*, i.e. the hadith narrated by Abu Dawud on *khimar*. As for the other two belong to *dhi'if* and *mardud*, i.e. the hadith narrated by Ahmad on the veil of ignorance, and the history of the other Abu Dawud on *pardah*. Of the two hadith of the categories of veil in the private sphere, one hadith is categorized as *dhi'if* and *mardud*, i.e. Abu Dawud on *hijab* of the Prophet's wife at home. As for the hadith of al-Tirmidhi is qualified as valid and *maqbul*, i.e. the hadith on women's *hijab* of the opposite sex. Of the four hadith of the categories of veil in public domain, there are three hadith categorized as *dhi'if* and *mardud*, i.e. Ahmad history on women's veil during *ihram*, a history of Ibn Majah on women's veil when praying in the field, and a history of Ibn Majah on women's *hijab* when praying outside the house. One other valid and *maqbul* hadith is the one narrated by Abu Dawud on women's veil outside the house.

A veil can be interpreted as outer upholstery used at any time by women to cover certain parts of their body, when doing activities outside the house. A Veil becomes one of the important teachings according to the hadith in Islam. The important aspect is not laid on the recommended use of the veil, but on the

rules of its use which is constantly adapted to the conditions of religion, society, culture and politics of the users, so the types or forms of women's veil continue to experience growth over time.

The veil is used to cover the nakedness of women and as a shield from a libel action. None of the reviewed hadith on veil suggests the female genitalia restrictions. An understanding of the genitalia is only directing to something that women should keep so as not to negatively affecting the people around him. The part of the women's body mentioned in hadith on veil can only be read symbolically, not *harfiyah*.

Finally, theoretically, this study recommends the need to continue research on hadith, both on the forms of veil and public spaces used by veiled women in the future. In a practical term, this study confirms the need to change the view advocating that a veil is an Islamic identity only, but it might also the identity of other religions in the Indonesian context.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadis merupakan teks normatif kedua setelah Alquran yang mewartakan prinsip dan doktrin ajaran Islam. Agama Islam menurut bentuk sumbernya dikategorikan sebagai agama teks, dalam arti bahwa asas-asas umum yang menjadi landasan berdirinya agama tersebut bahkan juga doktrin-doktrinnya didasarkan pada dua teks yang paling otoritatif yakni Alquran dan Hadis.¹

Umat Islam sendiri telah bersepakat bahwa hadis Nabi saw. merupakan interpretasi praktis terhadap Alquran serta implementasi realitas dan ideal Islam.² Dengan demikian kedudukan hadis sebagai sumber hukum kedua setelah Alquran tidaklah dapat kita pungkiri sebagai umat Islam.³ Bahkan al-Syafi'i⁴ mengeluarkan tesis sebagaimana dikutip Daniel W. Brown,⁴ bahwa sunah berdiri sejajar dengan Alquran dalam hal otoritas karena "perintah Rasulullah adalah perintah Allah."⁵

Mengingat begitu besarnya kedudukan hadis di samping Alquran maka eksistensi dan autentitas hadis yang benar-benar berasal dari Nabi saw. menjadi kebutuhan yang sangat urgen, sehingga dalam hal ini para ulama dari kalangan sahabat dan setelahnya melakukan berbagai upaya berupa penelitian atau kritik

¹Muhammad 'Ajjaj-al-Khatib, *Ushul-Hadis 'Ulumuhi wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar-al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 36-41.

²Yusuf Al-Qardawi, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2002), h. 25.

³Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makawatuha fi al-Tasyri' al-Islami* (t.t.: al-Maktab al-Islami, 2000), h. 412.

⁴Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, *Menyoal Relefans Sunnah Dalam Islam Modern* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2000), h. 20.

⁵Al-Qardawi, *Kaifa Nata'ammal...*, h. 28.

hadis.⁶ Seiring dengan berjalannya waktu, keilmuan hadis turut mengalami perkembangan dengan munculnya berbagai metode yang lebih baik dan tajam karena semakin kompleksnya masalah yang menyelimuti hadis, di antaranya karena terjadi pemalsuan hadis,⁷ baik yang didasari oleh kepentingan politik, agama (dakwah) ataupun kepentingan yang lainnya, juga kapasitas intelektual dan kualitas integritas kepribadian periwayat hadis itu sendiri yang menuntut dilakukannya penelitian.

Pemahaman terhadap Alquran dan hadis Nabi sangat penting dengan mendudukan pemahaman hadis pada tempat yang proporsional, kapan dipahami secara tekstual, kontekstual, universal, temporal, situasional, maupun lokal.⁸ Karena bagaimanapun juga, pemahaman kaku, radikal dan statis, sama artinya menutup eksistensi agama Islam. Agama Islam sejatinya *sālih fī kulli zaman wa makan*, bisa diterapkan dan bersesuaian dengan setiap perubahan waktu dan tempat. Bahkan, agama seharusnya tetap menjadi ruh bagi perubahan yang ditemukan. Ini bisa terjadi jika umat Islam secara proporsional melihat agama dari perspektif yang berbeda-beda.

Model pemahaman seperti ini didasari pada suatu asumsi, bahwa matan hadis bukanlah narasi dalam ruang yang hampa sejarah, *vacuum historis*,⁹ melainkan dibalik sebuah teks atau matan, sesungguhnya terdapat sekian banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi yang harus dipertimbangkan ketika seseorang ingin memahami dan merekonstruksi makna sebuah hadis.

⁶Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Jogjakarta: Teras, 2004), h. 10.

⁷M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 7-21.

⁸M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), h. 4.

⁹Hans George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans and edit by David E. Linge (Berkeley: The University of California Press), h. 31.

Oleh karenanya penelitian kembali terhadap hadis mendapatkan tempat yang penting dalam khazanah keilmuan Islam di samping upaya penafsiran Alquran, tak terkecuali pembahasan seputar hadis yang berhubungan dengan masalah jilbab. Teks-teks Alquran dan hadis tidak terlepas dari pembahasan yang memuat masalah jilbab dengan segala dinamika yang melingkupinya.

Dalam dunia Islam, persoalan dan kontroversi tentang jilbab sudah lama muncul. Terutama setelah negara-negara Eropa dan Amerika melarang pemakaian simbol-simbol keagamaan dalam ruang publik. Bahkan sampai saat sekarang pelarangan pemakaian jilbab masih terus dilakukan. Persoalan pelarangan semakin diperketat ketika terjadi pengeboman World Trade Centre (WTC) di Amerika Serikat, 11 September 2011. Timbullah beragam spekulasi dan tuduhan-tuduhan kepada Islam dan menjadi konsumsi publik, seperti Islam *phobia*, terorisme dan lain-lain. Kasus-kasus pelarangan jilbab menjadi perdebatan di negara Eropa seperti Jerman, Belanda, Inggris, Perancis, Spanyol dan lainnya, dimana negara-negara tersebut melegalformalkan pelarangan jilbab dalam bentuk Undang-Undang. Seiring perkembangan Islam di Eropa maka umat Islam pun melakukan “perlawanan” terhadap aturan tersebut.

Kontroversi yang terbaru adalah ulama yang berpengaruh di Arab Saudi, Syekh Ahmed Bin Qassim al-Ghamdi, baru-baru ini mengeluarkan fatwa yang terbilang beda dari ulama Saudi lainnya. Ini lantaran dia menyatakan perempuan Saudi boleh bepergian tanpa izin dari suami mereka, tidak masalah jika tidak memakai jilbab, dan bisa makan bersebelahan dengan lelaki. Stasiun televisi *al-Arabiyyah* melaporkan, dalam pernyataan yang dia unggah di media sosial *Twitter*, al-Ghamdi, yang juga mantan kepala polisi Syariah di Makkah ini mengatakan, siapa saja boleh melihat apa yang memang sebetulnya tidak dilarang untuk dilihat pada bagian tubuh perempuan seperti wajah dan lengan

mereka.¹⁰ Al-Ghamdi juga menyatakan perempuan Saudi boleh bepergian tanpa izin atau tanpa didampingi suami mereka jika memang tidak ada sesuatu yang perlu dikhawatirkan dalam perjalanan itu.¹¹

Term Alquran tentang jilbab disebutkan hanya satu kali,¹² akan tetapi ada dua ayat lain yang memiliki kandungan yang sama.¹³ Perbedaan interpretasi dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran mengenai masalah jilbab terjadi dikalangan ulama. Tidak berbeda jauh dengan Alquran, hadis Nabi pun yang berbicara masalah jilbab merupakan ajang perbedaan pendapat. Persoalan jilbab pada prinsipnya adalah mengarah kepada pembahasan pakaian yang menutup aurat. Sementara persoalan aurat terutama mengenai batas-batasnya menjadi perdebatan panjang diantara ulama. Hal ini dikarenakan ayat-ayat Alquran maupun hadis Rasulullah saw. tidak secara tegas menetapkan batas-batas aurat tersebut. Timbul ragam pendapat diantara ulama sesuai dengan interpretasi mereka masing-masing. Bahkan timbul pula istilah ulama *klasik*, dan *kontemporer*,¹⁴ sebagai bagian dari dikotomisasi perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Persoalan jilbab erat kaitannya dengan konsep berpakaian yang juga diatur dalam Alquran. Paling tidak Alquran menggunakan tiga istilah untuk pakaian, yaitu *libas*, *siyab* dan *sarabil*. Kata *libas* ditemukan sebanyak 10 kali,

¹⁰<http://www.gadis.saudi.flickr.com> (diakses pada hari Sabtu, 20 April 2013).

¹¹<http://www.gadis.saudi.flickr.com> (diakses pada hari Sabtu, 20 April 2013).

¹²QS. al-Aḥzāb/33:59.

¹³QS. al-Aḥzāb/33:53 dan QS. al-Nur/24:31.

¹⁴Ulama klasik atau dikenal dengan *mutaqaddimin* adalah ulama yang masuk dalam kategori sebelum abad ke-3 H. Di antara beberapa ulama yang bisa disebutkan mewakili ulama klasik seperti al-Qurṭubī, al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, Ibn Kasīr dan lain-lain. Sedangkan ulama kontemporer atau *mutaakhhirin* adalah ulama yang hidup pada masa sesudah abad ke-3 H. Beberapa diantaranya adalah seperti Sayyid Qutb, Wahbah al-Zuhaili, Yusuf al-Qaradawi, Muḥammad Syahrur dan M. Quraish Shihab.

siyab 8 kali dan *sarabil* 3 kali dalam dua ayat.¹⁵ Ide dasar yang terdapat dalam diri manusia dalam masalah pakaian adalah peristiwa terbukanya aurat Adam, awalnya manusia secara naluri adalah “menutup aurat”, namun karena godaan setan, aurat manusia terbuka. Dengan demikian, aurat yang ditutup dengan pakaian akan dikembalikan pada ide awalnya, sehingga sebagian ulama menyimpulkan bahwa pada hakikatnya menutup aurat adalah fitrah manusia yang diaktualkan pada saat ia memiliki kesadaran.

Mengenai batas anggota tubuh yang dianggap aurat, pandangan fiqih membedakan antara laki-laki dan perempuan. Untuk aurat laki-laki walaupun terdapat perbedaan akan tetapi secara umum mayoritas ulama berpendapat bahwa laki-laki menutup anggota tubuh antara pusar dan kedua lutut kaki.¹⁶

Sedangkan perempuan dalam perspektif fikih aurat dibagi menjadi dua kelompok, perempuan merdeka dan perempuan hamba sahaya. Keduanya berbeda dalam hal batas aurat. Mengenai aurat perempuan merdeka, beberapa ulama fikih mengemukakan pendapat. Mazhab Syafi'i seperti dikatakan oleh al-Nawawi dan al-Khatib al-Syirbini, aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan (atas/luar dan bawah/dalam) sampai pergelangan tangan. Al-Musanni juga menambahkan kedua telapak kaki termasuk aurat yang wajib ditutup.¹⁷

¹⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran; Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), h. 155.

¹⁶Mengenai batasan aurat laki-laki Ibn Rusyd dan al-Syaukani mengatakan bahwa ulama fiqh berbeda dalam tiga pendapat. Pendapat *pertama* adalah yang dinyatakan oleh Imam Syafi'i, Malik dan Abu Hanifah bahwa aurat laki-laki adalah antara pusat dan kedua lutut. Pendapat kedua mengatakan bahwa aurat laki-laki adalah alat kelamin (*qubub*), sekitar lubang anus (*dubur*) dan paha saja. Pendapat ketiga yang dinyatakan oleh al-Zahiri, Ibn Jarir, al-Istakhri salah satu riwayat dari Imam Malik dan Ibn Hanbal adalah bahwa aurat laki-laki hanya *qubub* dan *dubur* saja, selebihnya bukan aurat. Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, jilid I (Beirut: Maktabah al-Qiyad al-Asriyah, 1969 M), h. 83. Al-Syaukani, *Nail al-Authar*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Jail, 1992), h. 49.

¹⁷Al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazẓab*, jilid III (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 171. Syirbini, *Mughni al-Muhlaq*, jilid I, (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th.), h. 185.

Senada dengan perdebatan kontroversi batasan aurat, akhirnya mengarah kepada persoalan jilbab sebagai bagian dari aurat itu sendiri. Timbul beberapa pandangan ulama tentang batasan jilbab yang disyariatkan oleh agama.

Al-Maududi> dalam *al-Hijab* menerangkan bahwa beberapa kekuatan pondasi Islam terletak pada beberapa hal antara lain berupa pembenahan batin (*islāh al-bāṭin*), hukum pidana (*jīnayah*) dan tindakan pencegahan. Di antara aturan tersebut adalah kewajiban bagi perempuan muslimah untuk mengenakan jilbab yang merupakan upaya pencegahan terhadap tindakan-tindakan yang merusak dalam segala bentuknya.¹⁸

Versi al-Albani> dalam *Hijab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitāb wa al-Sunnah* dan *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitāb wa al-Sunnah*, bahwa ada 8 (delapan) syarat yang harus dipenuhi bagi pakaian perempuan. Salah satunya adalah menutup seluruh tubuh, kecuali “apa yang tidak bisa disembunyikan dari pandangan” dan beliau maksudkan adalah muka dan telapak tangan.¹⁹

Sementara ulama besar kontemporer Yusuf al-Qaradawi> berpendapat bahwa syarat hijab bertumpu pada tingkatan preventif (*sadd al-zarī'ah*) dan menutup terhembusnya angin fitnah.²⁰ Lebih lanjut al-Qaradawi> mengatakan

¹⁸<http://www.mail-archive.com/assunnah@ahoogroups.com/msg05126.html> (Diakses 01 Februari 2013).

¹⁹Nasir al-Din al-Albani> menjelaskan metode penafsirannya dengan mengatakan bahwa ayat Alquran bisa menafsirkan antara ayat dengan ayat lain, ayat tentang *khimaṣ* membatasi keumuman berlakunya ayat tentang jilbab. Beliau juga menempatkan hadis sebagai alat bantu dalam menafsirkan Alquran. Beberapa hadis yang beliau kutip terdapat bukti yang sangat meyakinkan bahwa perintah memakai penutup muka hanya khusus berlaku bagi para istri Nabi. Sedangkan perempuan muslimah lainnya cukup memakai pakaian yang menutup tubuhnya, dengan pengecualian muka dan telapak tangan. Nasir al-Din al-Albani> *Hijab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitāb wa al-Sunnah* (Beirut: al-Maktabah al-Islami>1987), h. 15.

²⁰Al-Qaradawi> menetapkan beberapa kriteria jilbab antara lain; 1. Menutup seluruh tubuh selain yang telah dikecualikan oleh firman Allah Swt. Q.S. al-Nur: 31 (apa yang biasa tampak) yang oleh pendapat paling kuat mengenai penafsiran ayat tersebut adalah wajah dan telapak tangan; 2. Tidak tipis dan tidak menampakkan bentuk badan, sebagaimana sabda Nabi Saw.: “Di antara yang termasuk ahli neraka adalah perempuan-perempuan yang berpakaian tetapi telanjang, yang berjalan dengan lenggak-lenggok untuk merayu dan untuk dikagumi. Mereka tidak akan masuk surga dan tidak akan mencium baunya.” (H.R. Muslim dari Abu Hurairah); 3.

bahwa perhiasan (bagian tubuh) yang tidak biasa tampak seperti rambut, leher, punggung, betis, lengan, bahu dan yang lainnya adalah haram ditampakkan karena termasuk dari aurat bagi perempuan.²¹

Dari beberapa argumen penafsiran tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa mereka sepakat atas wajibnya jilbab bagi kaum muslimah. Karena sesungguhnya, praktik para *ṣāḥibiyat* yang tidak disanggah oleh Rasulullah Saw. bahkan dikuatkan, dan pemahaman para *ṣāḥibiyin* serta penerimaan umat dari generasi ke generasi secara keseluruhan, menjadi bukti dan *qarīnah* (petunjuk) bahwa yang dimaksud dalam ayat jilbab adalah para perempuan harus menutup seluruh anggota badan, tanpa kecuali, atau dengan pengecualian wajah dan kedua telapak tangan.

Menurut kelompok ini, masalah jilbab bukanlah masalah *khilafiyah*,²² sehingga perempuan muslim boleh memakainya atau tidak, tetapi mereka sepakat bahwa mengenakan jilbab merupakan suatu perintah. Khilafiyah hanya timbul pada hukum apakah perempuan wajib menutup muka atau membiarkannya terbuka.

Akan tetapi kemudian muncul pendapat berbeda yang mementahkan kemapanan pendapat ulama tentang jilbab ini. Pada awal abad ke-19 tepatnya tahun 1899, Qasim Amin dalam bukunya *Tahfīḍ al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadidah* mempersoalkan hal ini. Dalam bukunya tersebut, Qasim Amin

Tidak membentuk batas-batas bagian tubuh dan tidak menampakkan bagian-bagian yang cukup menimbulkan fitnah sekalipun tidak tipis; 4. Bukan merupakan pakaian khusus bagi laki-laki, karena masing-masing baik laki-laki maupun perempuan memiliki pakaian khusus. Apabila laki-laki biasa mengenakan pakaian tertentu yang masyhur sebagai pakaian laki-laki maka perempuan tidak boleh memakainya, karena yang demikian haram baginya. Lihat, Yusuf al-Qaradāwī *Hadyu al-Islām Fatāwā Mu'asṣrah*, jilid I (Cet. IV; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1988), h. 270.

²¹Yusuf al-Qaradāwī *Hadyu al-Islām Fatāwā Mu'asṣrah*, jilid II (Cet. II; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1988), h. 421.

²²Husein Syahab, *Jilbab Menurut Alquran dan al-Sunnah* (Cet. XI; Bandung: Mizan, 1996), h. 8.

mengkritik sebagian praktek yang menyebar dalam masyarakat dengan mengatasnamakan agama Islam, misalnya poligami, hijab (jilbab) dan pengasingan perempuan. Dalam beberapa karyanya Qasim Amin mengecam praktek-praktek tersebut sekaligus menyebutnya sebagai tidak Islami dan bertentangan dengan spirit Islam. Sebagai contoh, Amin menyatakan bahwa kaum perempuan yang berhijab akan lebih terisolir daripada kaum perempuan yang menanggalkan hijabnya.²³ Selain memaparkan makna hijab sesuai dengan “ideologi” masyarakat Mesir di atas, Amin juga mencoba membuat analisa dan studi kritik tentang hijab dari dua sudut pandang, agama dan sosial.²⁴

Pendapat Qasim Amin kemudian diikuti oleh beberapa intelektual setelahnya, diantaranya Gamal al-Banna,²⁵ Muhammad Sa‘id al-Asymawi,²⁶ Syahrur,²⁷ M. Quraish Shihab,²⁸ dengan argumentasi bahwa perintah jilbab dalam

²³Menurut Qasim Amin, hijab mempunyai dua makna. *Pertama*, hijab secara makna hakiki, berfungsi menutup aurat perempuan hingga wajah dan telapak tangan (penutup wajah disebut *niqab* (cadar). Bagi masyarakat Mesir pada waktu itu hijab dalam makna di atas dianggap sebagai syariat Islam. *Kedua*, hijab dalam makna majazi, yaitu “*penjara*” kaum perempuan dalam rumahnya sendiri. Qasim Amin, *Tahjir al-Mar‘ah* (Kairo: Markaz Arabi al-Bahwa al-Nasyr, 1899), h. 65.

²⁴Disisi lain, Qasim Amin tetap mengidealkan penggunaan jilbab bagi perempuan sepanjang tidak menjadi madharat bagi dirinya dan orang lain. Pokok persoalannya, bukan pada anjuran atau larangan penggunaan jilbab, tetapi bagaimana jilbab tidak menjadi penghambat bagi kemajuan perempuan. Sebaliknya, dengan jilbab diharapkan perempuan semakin produktif dan kreatif. Sebab, esensi taqwa pada dasarnya adalah produktif dan kreatif. Siapa yang tidak produktif dan kreatif berarti ia tidak bertaqwa. Amin, *Tahjir*..., h. 87.

²⁵Gamal al-Banna adalah saudara pendiri Ikhwan al-Muslimin, Hasan al-Banna, seorang intelektual Mesir.

²⁶Muhammad Sa‘id al-Asymawi lahir di Mesir tahun 1932 adalah seorang konsultan hukum dan mantan hakim ketua pada Pengadilan Tinggi Banding (*High Court of Appeals*) dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara (*High Court of State Security*).

²⁷Muhammad Syahrur Deyb dilahirkan di Damaskus, Suriah, pada 11 Maret 1938. Menjalani pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi, Damaskus, tamat tahun 1957. Kemudian mendapatkan beasiswa pemerintah untuk studi teknik sipil (handasah madaniyah) di Moskow, Uni Sovyet, pada maret 1957. Berhasil meraih gelar Diploma Teknik Sipil pada tahun 1964. Kemudian pada tahun berikutnya bekerja sebagai dosen Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya, dia dikirim oleh pihak universitas ke Irlandia (Ireland National University) untuk memperoleh gelar Master dan Doktoratnya dalam spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi. Gelar Master diperoleh tahun 1969 dan Gelar Doktor tahun 1972. Sampai sekarang beliau mengajar di Fakultas Teknik Sipil

Alquran maupun hadis} Rasulullah saw. bukanlah sebuah kewajiban yang diberlakukan untuk semua perempuan muslim.

Selanjutnya al-Asymawi menjelaskan bahwa QS. al-Nur/24 ayat 31 turun untuk memberikan perbedaan antara perempuan mukmin dan perempuan selainnya (kafir), tidak dimaksudkan untuk menjadi format abadi (*urida fihi wadʿal-tamyiz, wa laisa hukman muʿabbadan*).²⁹ Ayat jilbab juga turun berkenaan dengan seorang perempuan terhormat yang bermaksud membuang hajat di belakang rumah di malam hari tanpa menggunakan jilbab (penutup kepala), maka datanglah laki-laki mengganggu karena dikira budak.³⁰ Peristiwa ini menjadi *asbab al-nuzul* QS. al-Ahزاب/33 : 33 dan 59:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Terjemahnya:

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

Terjemahnya:

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, Karena itu mereka tidak diganggu. dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Universitas Damaskus dalam Bidang Pertanian dan Geologi. M. Aunul Abied Shah, *ed.*, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 237-238.

²⁸M. Quraish Shihab menulis buku *Jilbab: Pakaian Perempuan Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*. Buku ini kemudian mendapatkan kritikan dari sejumlah ulama dan pakar.

²⁹Muhammad Saʿid al-Asymawi *Huqiqah al-Hjab wa Hujjiyah al-Hadis* (Kairo: al-Kitab al-Zahabi Muʿassasah Ruzz al-Yusuf, 2002), h. 25.

³⁰Al-Asymawi *Huqiqah...*, h. 24.

Menurut al-Asymawi dan Muḥammad Syahrur, terkait dengan alasan dan motivasi tertentu (*al-‘illah*), karenanya berlaku kaidah *الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما* (hukum terkait dengan illat, di mana ada illat di situ ada hukum. Jika illat berubah, maka hukum pun berubah).³¹ Ayat hijab, sangat terkait dengan keterbatasan tempat tinggal Nabi bersama beberapa isterinya dan semakin besarnya jumlah sahabat yang berkepentingan dengannya. Untuk mencegah terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan (ayat hijab ini turun setelah kejadian tuduhan palsu/hadis *al-ifk* terhadap ‘Aisyah), ‘Umar mengusulkan agar dibuat sekat (*hijab*) antara ruang tamu dan ruang privat Nabi. Tetapi, tidak lama kemudian turunlah ayat hijab.³² Menurut Syahrur dalam bukunya *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qira’ah Mu’asirah, Nahwa Ushūl Jadidah li al-Fiqh al-Islāmī*, hijab hanya termasuk dalam urusan harga diri, bukan urusan halal atau haram.³³

Senada dengan pendapat tersebut, Gamal al-Banna dalam karyanya *al-Hijab* dengan tegas tidak mewajibkan perempuan muslimah untuk memakai jilbab. Jilbab merupakan pakaian adat istiadat dan rambut perempuan bukan aurat. Alquran tidak pernah memakai kalimat aurat bagi perempuan. Istilah aurat produk ulama-ulama fiqih yang cenderung menyesatkan. Sehingga bagi yang ekstrim, seluruh tubuh perempuan dari ujung kepala hingga kaki adalah aurat.³⁴

M. Quraish Shihab, dengan buku *Jilbab; Pakaian Perempuan Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* menyatakan bahwa

³¹ Al-Asymawi, *Huqūqah...*, h. 26.

³² Al-Asymawi, *Huqūqah...*, h. 23.

³³ Lebih lanjut Syahrur berpendapat bahwa keberadaan ayat jilbab terkait dengan batas-batas kebolehan bagi seorang perempuan untuk menampilkan auratnya. Teori batas (*ḥudūd*) yang ditawarkan Syahrur dalam hal ini adalah, bahwa batas paling tinggi aurat perempuan adalah menutup anggota badan kecuali muka. Sedangkan batas paling rendah antara dada sampai lutut. Muḥammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qira’ah Mu’asirah* (Cet. III; Beirut: Syirkah al-Matbū’ah li al-Tauzī’ wa al-Nasyr, 2000), h. 607.

³⁴ Gamal al-Banna, *Mas’ūliyyah Faysl al-Daulah al-Islāmīyah dan al-Hijab*. Diakses dari <http://ashaputra.blogspot.com/2007/02/apakah-jilbab-itu-wajib.html>.

perintah kewajiban menggunakan jilbab adalah persoalan *khilafiyah/ijtihadiah*³⁵ dan mencatat sebagai sebuah kesimpulan bahwa ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang pakaian perempuan mengandung aneka interpretasi, sedangkan hadis-hadis yang merupakan rujukan utama dan yang dikemukakan oleh berbagai pihak, tidak meyakinkan pihak lain, baik karena dinilai lemah oleh kelompok yang menolaknya atau diberi interpretasi yang berbeda.³⁶

Hal ini menurut Shihab bahwa perbedaan para pakar hukum tersebut adalah perbedaan antara pendapat-pendapat manusia yang mereka kemukakan dalam konteks situasi zaman serta kondisi masa dan masyarakat mereka, serta pertimbangan-pertimbangan nalar mereka, dan bukannya hukum Allah Swt. yang jelas, pasti dan tegas. Di sini, tidaklah keliru jika dikatakan bahwa masalah batas aurat perempuan merupakan salah satu masalah *khilafiyah* yang tidak harus menimbulkan tuduh menuduh apalagi kafir mengkafirkan.³⁷

Dalam hal ini, Shihab seolah-olah menafikan kesepakatan *mufassir* dan ahli fiqih yang berkaitan dengan jilbab dan batas-batas aurat perempuan. Sementara landasan dan pijakan yang digunakan oleh Shihab maupun ulama yang berbeda sama-sama mampu dipertanggungjawabkan.

Kalaupun pada kenyataannya, Shihab berusaha menghadirkan beragam pendapat antara yang pro maupun kontra tentang jilbab, namun beberapa

³⁵M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Perempuan Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), h. 180.

³⁶Lebih jauh M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa perbedaan pendapat para ulama masa lampau tentang batas-batas yang ditoleransi untuk terlihat dari perempuan membuktikan bahwa mereka tidak sepakat tentang nilai kesahihan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan batas-batas aurat perempuan dan ini sekaligus menunjukkan bahwa ketetapan hukum tentang batas yang ditoleransi dari aurat atau badan perempuan bersifat *zhanni* yakni dugaan. Seandainya ada hukum yang pasti bersumber dari Alquran dan Sunnah Rasulullah Saw. tentu mereka tidak akan berbeda dan tidak pula akan menggunakan nalar mereka dalam menentukan luas dan sempitnya batas-batas aurat tersebut. Shihab, *Jilbab...*, h. 179.

³⁷Shihab, *Jilbab...*, h. 180.

statemen dalam bukunya, memberikan indikasi bahwa Shihab lebih condong untuk mengatakan bahwa perintah jilbab bukanlah suatu kewajiban yang mutlak.

Berdasarkan ragam pendapat ulama tersebut, kiranya penelitian terhadap hadis-hadis mengenai jilbab melalui studi *naqd al-hadis* sangat urgen dan signifikan untuk dilakukan. Apatah lagi bila sudah mengarah kepada hukum syariat, yang erat kaitannya dengan persoalan dosa dan pahala. Pun untuk melihat pengamalan yang terjadi pada masa Nabi saw, sebagai manifestasi dari penjabaran wahyu Ilahi (*Alqur'an al-Karim*). Dalam tulisan ini lebih fokus kepada kualitas hadis tentang jilbab dan kandungan serta implikasi pemaknaannya.

B. Rumusan Masalah

Berdasar latar belakang masalah di atas, bahwa dalam memahami dan menganalisis hadis, maka sangat urgen untuk mengetahui hal-hal yang menjadi latar belakang timbulnya pemahaman terhadap satu tema hadis, atau pemahaman hadis secara tekstual dan kontekstual dan intertekstual.

Dari permasalahan tersebut, peneliti akan mengkaji tentang bagaimana hadis tentang jilbab? Kemudian dari pertanyaan ini, dirumuskan sub-sub masalah untuk mengarahkan kepada pembahasan dalam penulisan nanti. Adapun sub-sub masalah yang diangkat yaitu:

1. Bagaimana kualitas dan kehujjahan hadis tentang jilbab?
2. Bagaimana hakikat dan kedudukan jilbab menurut hadis?
3. Bagaimana fungsi dan manfaat jilbab menurut hadis serta aplikasinya dalam konteks kekinian?

C. Pengertian Judul

Judul disertasi ini adalah “*Wawasan Hadis tentang Jilbab (Suatu Kajian Maudhū‘ī)*”. Terdapat beberapa istilah yang perlu mendapatkan penjelasan sehingga tidak terjadi kerancuan dalam pemahaman.

Wawasan memiliki arti hasil mewawas, tinjauan, pandangan, konsepsi dan cara pandang.³⁸ Maka makna wawasan dalam tulisan ini adalah cara pandang memahami persoalan jilbab dalam berbagai multidisipliner agar menghasilkan pemahaman yang komprehensif.

Term hadis berasal dari kata *ḥadīṣ* (Arab),³⁹ jamaknya adalah *ahḥadīṣ*, *ḥādīṣāt*, dan *ḥudūd*. Kata tersebut memiliki banyak arti, di antaranya adalah lawan dari *qadīm* dan semakna dengan baru (*jadīd*) dan berita (*ḵabar*).⁴⁰ Dengan demikian, jelas bahwa pada umumnya ulama mengakui hadis atau *ṣunnah* sebagai berita yang berkenaan dengan Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, maupun *taqrīr*-nya. Mengenai hal-ihwal Nabi saw., ulama usul dan fikih tidak memasukkannya dalam kategori hadis, bahkan yang berkenaan dengan perkataan, perbuatan, dan *taqrīr* Nabi pun dibatasi dengan hal-hal yang bersangkutan-paut dengan hukum. Berbeda dengan ulama Hadis yang memasukkan segala sabda, perbuatan, *taqrīr*, dan hal-ihwal Nabi (sifat dan pribadinya) sebagai hadis, baik berkenaan dengan hukum maupun tidak.

³⁸Kamus Bahasa Indonesia (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional; Jakarta, 2008), h. 1620.

³⁹Kata *ḥadīṣ* digunakan sebanyak 23 kali di dalam Alquran dengan beberapa makna yang secara garis besarnya ada 4, sebagaimana dapat dikemukakan, yaitu: (1) Pesan atau perkataan seperti dalam QS. al-Zumar [39]: 23; (2) Cerita mengenai masalah duniawi seperti dalam QS. al-An‘ām [6]: 68; (3) Cerita historis seperti dalam QS. Tāḥa [20]: 9; (4) Cerita atau perbincangan yang masih hangat seperti dalam QS. al-Tahjīm [66]: 3.

⁴⁰Nuṣ al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Ḥadīṣ* (Cet. III; Damaskus: Dar al-Fikr, 1992), h. 26.

Jilbab berasal dari akar kata *jalaba*, diartikan dengan قميص bermakna “menutup sesuatu dengan sesuatu yang lain, sehingga tidak dapat dilihat”.⁴¹ Dalam pengertian lain jilbab diartikan sebagai sejenis gamis, pakaian yang lebih lebar dari kerudung akan tetapi bukan selendang yang digunakan untuk menutupi kepala dan dada perempuan.⁴² Dalam tulisan ini yang dimaksud dengan jilbab erat kaitannya dengan segala sesuatu yang menutup aurat.

Studi menurut bahasa berarti “penyelidikan, pemeriksaan, dan penelitian”.⁴³ Sedangkan pengertian yang dimaksudkan dalam penelitian disertasi ini adalah “kajian dan penelitian yang dilakukan terhadap hadis-hadis Nabi saw. tentang jilbab yang terdapat di dalam kitab-kitab hadis, melalui kritik sanad dan matan serta isi kandungannya”.

Adapun kata *kritik* memiliki beberapa makna yaitu bersifat tidak lekas percaya; tajam dalam penganalisaan; dan selalu berusaha menemukan kesalahan atau kekeliruan.⁴⁴ Sedangkan kata *kritik* berasal dari bahasa Yunani, yaitu *kritike* artinya “pemisahan”; dan *krino* artinya memutuskan, mempertimbangkan, dan menyatakan pendapat”. Secara umum, *kritik* diartikan dengan “pertimbangan yang membedakan antara yang benar dan yang tidak benar; yang indah dan yang jelek; yang bernilai dan yang tak bermutu”. Kritik juga dapat bersifat

⁴¹Abu>al-Fadl> Jama> al-Din> Muhammad Ibn Mukram Ibn Manzur> al-‘Afriqi>al-Misji> *Lisan al-Arab*, jilid I (Beirut: Dar>al-Sa’d>ir, 1410 H/1990 M), h. 72-73.

⁴² Ibn Manzur>, *Lisan al-‘Arab*, jilid I (Beirut: Dar>al-Sa’d>ir, t.th.), h. 265. Ibrahim Anis, *al-Mu‘jam al-Wasit>*(Kairo: Dar>al-Ma‘arif, t.th.), h. 128. Dalam kitab ini, jilbab diartikan sebagai الملاعة تشتمل بها المرأة (pakaian luar yang menutupi seluruh tubuh), atau مايلبث فوق الثياب كالمحفه (pakaian luar yang dikenakan di atas pakaian rumah, seperti milhafah (baju tersusun), atau الملاعة تشتمل بها المرأة (pakaian luar yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh perempuan).

⁴³WJS Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976), h. 1036.

⁴⁴Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 2007), h. 601.

menjatuhkan, juga dapat bersifat membangun.⁴⁵ Dalam bahasa Arab, kata *kritis* disinonimkan dengan kata *naqd* (نقد), sedangkan arti dasar kata *naqd* sendiri adalah “menunjuk atau membuat sesuatu itu muncul, tampak, dan jelas”.⁴⁶ Atau, biasa juga diartikan dengan “meneliti dengan cermat”.⁴⁷ Jika kata *naqd* dikaitkan dengan *al-sanad* (*naqd al-sanad*) atau *al-matan* (*naqd al-matan*), maka diistilahkan dengan “kritik sanad atau kritik matan”. Jadi, maksud kritis dalam penelitian ini adalah “upaya menampakkan atau memberikan kejelasan terhadap kebenaran dan kekeliruan dalam hadis-hadis jilbab melalui penelitian dengan analisis yang teliti dan cermat”. Dalam hal ini, hadis-hadis jilbab akan dipilih dan dipilah serta ditetapkan kualitasnya (*ṣaḥīḥ*, *ḥaṣan*, atau *ḍa‘īf*) dengan menggunakan kaidah-kaidah kesahihan *sanad* dan *matan*, sekaligus meneliti kandungan *matannya* sehingga terungkap maksud hadis dengan jelas.

Mengacu kepada keterangan di atas, maka yang dimaksud dalam disertasi ini adalah kajian hadis-hadis tentang *jilbab* dengan menelaah dan mengkritisi hadis tersebut, baik dari segi *sanad* maupun *matan*-nya yang dilanjutkan dengan pemahaman secara tekstual, kontekstual dan intertekstual. Dengan kata lain, upaya menampakkan atau memberikan kejelasan terhadap kebenaran pemahaman dan kekeliruan dalam hadis *jilbab* melalui penelitian dengan analisis yang teliti dan cermat.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikemukakan bahwa ruang lingkup pembahasan disertasi ini adalah penelitian terhadap hadis jilbab kaitannya dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Arab dan dunia Islam pada umumnya, yang terdapat dalam kitab-kitab hadis. Penelitian ini meliputi penelitian *sanad*,

⁴⁵ *Ensiklopedi Indonesia*, jilid IV (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.), h. 1890.

⁴⁶ Definisi ini berbeda dengan definisi yang dikemukakan dalam Abu-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu‘jam Maqayis al-Lughah* (Cet. I; Beirut: Dar-al-Fikr, 1994), h. 1043.

⁴⁷ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdor, *Kamus al-Asri* (Cet. V; Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), h. 1936.

matan, dan kandungan *matan*-nya yang kemudian akan dikembangkan dengan situasi dan pemahaman umat Islam sekarang.

D. Kajian Pustaka

Pembahasan seputar jilbab sebenarnya bukanlah merupakan hal yang baru. Wacana ini telah banyak diperbincangkan baik oleh ulama klasik maupun ulama kontemporer dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang berbeda. Pembahasan seputar “jilbab” ini sering pula dikatakan dengan “hijab”. Dengan demikian jilbab maupun hijab mempunyai makna yang sama meskipun ada beberapa ulama yang membedakan makna kedua istilah tersebut, misalnya al-Albānī> Bagi al-Albānī> istilah jilbab dan hijab memiliki keumuman dan kekhususan sendiri-sendiri. Setiap hijab adalah jilbab, namun tidak semua jilbab adalah hijab.⁴⁸ Beberapa kajian dalam bentuk kitab, buku, diktat dan lain-lain telah membahas masalah jilbab, diantaranya:

1. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī> secara khusus menulis dua buah kitab dengan judul *Jilbab al-Mar'ah Muslimah fi al-Kitāb wa al-Sunnah*. dan *Hijab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitāb wa al-Sunnah*. Kedua kitab ini secara khusus membahas tentang hijab/jilbab. Pembahasannya sangat komprehensif karena disertai dengan dalil-dalil Alquran maupun hadis Rasulullah saw.
2. Muḥammad bin Saʿīd al-ʿUsaimīn, *Risalah al-Hijab*. Kitab ini juga merupakan pembahasan yang cukup mendalam tentang jilbab perspektif ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi saw.

⁴⁸Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī> *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitāb wa al-Sunnah* (Oman: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1413 H), h. 21.

3. Muhammad Sa'īd al-Asymawī dengan bukunya *Huqīqat al-Jilbab wa Huqūq al-Hadis*. Buku ini memberikan uraian tentang konsep jilbab (jilbab) dengan pemahaman secara kontekstual.
4. Muhammad bin Isma'īl al-Muqaddam dengan bukunya *Adillah al-Hijab*. Kitab ini berisi dalil-dalil yang bersumber dari Alquran dan hadis Rasulullah saw. tentang kewajiban berhijab (jilbab). Kitab ini pun cukup lengkap menjelaskan dengan detail argumen ahli tafsir terkait ayat-ayat hijab dan jilbab.
5. Fedwa El-Guindi dengan bukunya *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance*, dialihbahasakan oleh Mujiburohman dengan *Jilbab; Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*. El-Guindi seorang Profesor Antropologi Agama yang secara spesifik melakukan penelitian lapangan tentang pakaian (terutama jilbab, jilbab dan niqab). Penelitian dilakukan di beberapa Negara khususnya Timur Tengah dengan mereduksi historisasi pemakaian jilbab/hijab.
6. M. Quraish Shihab, dengan bukunya *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*. Buku ini berisi dalil-dalil yang dijadikan argument tentang kewajiban berjilbab berikut perbedaan pendapat ulama dalam interpretasi terhadap dalil-dalil tersebut. Beliau secara rinci memaparkan pandangan ulama masa lalu dan cendekiawan masa sekarang tentang perbedaan dalam menafsirkan ayat dan hadis Rasulullah saw.
7. Riffat Hasan dengan metode dekonstruksinya yakni mendekonstruksi penafsiran yang telah dinilainya bias patriarkhi-mencoba mendekonstruksi makna jilbab yang selama ini dipahami. Bagi Riffat Hasan, pada dasarnya sistem purdah, niqab dan jilbab adalah dalam

rangka menyelamatkan dan memberi keamanan bagi perempuan dari fitnah dan gangguan. Riffat tetap setuju dengan sistem purdah tetapi jangan dijadikan alasan bagi wanita untuk dilarang keluar rumah.⁴⁹

8. Ibn Kasīr dalam kitab tafsirnya mengatakan bahwa jilbab adalah kewajiban bagi kaum wanita muslimah sebagai penghormatan baginya dan pembeda dirinya dengan kaum wanita jahiliyah.⁵⁰ Pendapat Ibnu Kasīr ini banyak diikuti oleh ulama ahlusunnah wal jama'ah di antaranya adalah Dr. Saḥīb bin Fauzan bin 'Abdullah al-Fauzan, Syaikh 'Abd al-'Azīz bin 'Abdullah bin Baz, dan lain sebagainya.
9. Muḥammad Syahjūr seorang tokoh kontroversial-dalam kitabnya "*Al-Kitāb wa Alqur'ān: Qira'ah Mu'asirah*" juga membahas masalah jilbab dengan menggunakan metode intertekstualitas dan dengan menggunakan pendekatan *linguistik sintagmatis*.⁵¹ Hasilnya, Syahjūr mendapatkan pandangan yang berbeda dengan kebanyakan ulama dalam masalah jilbab. Bagi Syahjūr, kata *al-khumur* dalam Surat al-Nūr: 31 tidak bermakna "tutup kepala" seperti yang lazim diketahui, namun yang di maksud adalah segala macam penutup tubuh baik kepala maupun anggota badan yang lain. Dikaitkan dengan konsep Syahjūr tentang *al-hadd al-adna* (batasan minimal) dan *al-hadd al-'ala* (batas maksimal), yang kemudian dibandingkan dengan hadis Nabi saw. yang menyatakan bahwa seluruh bagian tubuh wanita adalah aurat, maka dapat disimpulkan bahwa bagian tubuh yang termasuk kategori *al-juyub* (lekuk tubuh yang mempunyai celah dan bertingkat; seperti bagian di antara kedua buah dada, di bawah

⁴⁹Abdul Mustaqīm dan Sahiron Syamsudin, eds., *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 93.

⁵⁰Ibn Kasīr, *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, jilid III (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 288.

⁵¹Syamsuddin, *Studi...*, h. 134.

buah dada, di bawah ketiak, kemaluan, dan kedua bidang pantat) adalah *al-hadd al-adna*>Adapun bagian tubuh seperti wajah, telapak tangan, dan telapak kaki adalah *al-hadd al-a'la*>Konsekuensinya, seorang wanita yang menutup seluruh anggota tubuhnya berarti ia telah melanggar *hadd* Allah, begitu juga wanita yang memperlihatkan tubuhnya lebih dari anggota yang termasuk kategori *al-juyub*.⁵²

10. Muhammad Jamil Zainu>dalam bukunya "*Penghargaan Islam terhadap Wanita*", menyebutkan syarat-syarat jilbab bagi wanita muslimah yang membedakan mereka dengan wanita jahiliyah. Secara tidak langsung beliau menolak pendapat yang mengatakan bahwa jilbab adalah tradisi Arab.
11. Juneman dengan bukunya "*Psychologi of Fashion*" (*Fenomena Perempuan Melepas Jilbab*). Sebuah penelitian lapangan tentang fenomena wanita yang melepaskan jilbabnya setelah memakai jilbab. Penelitian ini erat kaitannya dengan psikologi agama, yang mengarah kepada hal-hal yang menyebabkan wanita melepaskan jilbabnya setelah sebelumnya berjilbab.
12. Yusuf al-Qaradawi>dalam *Hadyu al-Islam Fatawa*>*Mu'asirah* dalam masalah cadar atau menutup muka bagi wanita, setelah menyajikan dalil-dalil yang berbicara dalam masalah tersebut memberikan kesimpulan bahwa muka dan dua telapak tangan wanita bukanlah termasuk aurat, sehingga tidak wajib untuk ditutup. Lebih lanjut al-Qaradawi>mengatakan bahwa memakai jilbab secara berlebihan pada diri wanita sebagaimana dilakukan oleh sebagian masyarakat pada masa-masa Islam adalah

⁵²Shah, *Islam...*, h. 245-246.

kebiasaan yang dibentuk manusia sebagai sikap berhati-hati dan menutup pintu kehancuran.⁵³

13. Abu al-A'la al-Maududi dengan buku *Purdah and the Status of Women in Islam*, secara rinci memaparkan ajaran Islam dalam rangka mewujudkan tatanan masyarakat yang bersih, suci dan terhormat. Tatanan masyarakat memerlukan beberapa aturan pengokoh, antara lain berupa pembenahan batin (*islāḥ al-baṭn*), hukum pidana (*jinaḥ*) dan tindakan pencegahan. Di antara aturan tersebut adalah kewajiban bagi perempuan muslimah untuk mengenakan jilbab sebagai upaya pencegahan terhadap tindakan-tindakan yang merusak dalam segala bentuknya.⁵⁴
14. Qasim Amin, *Tahfīḍ al-Mar'ah*.⁵⁵ Kitab ini dianggap sebagai cikal bakal terjadinya perubahan dalam diri wanita Mesir. Mereka para wanita Mesir melakukan metamorphosis untuk kemudian melakukan perlawanan terhadap dogma agama yang selama ini mengekang kebebasan mereka. Kitab inilah yang menjadi kontroversi para ulama (khususnya Mesir).
15. Murtadha Muthahhari, *Wanita dan Hijab*.⁵⁶ Kitab ini mulanya dalam bahasa Persia, akan tetapi karena banyaknya desakan agar diterjemahkan dalam beberapa bahasa, maka kemudian tersebar ke seluruh dunia dalam beberapa bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Kitab ini cukup komprehensif terutama mengenai filosofi jilbab.

Karena topik ini menyangkut hadis secara langsung, maka sumber utama

⁵³Yusuf Qardawi, *Problematika Islam Masa Kini*, terj. Tarmana Ahmad Qasim, dkk. (t.t.: Trigenda Karya, 1996), h. 278-279.

⁵⁴Abu al-A'la al-Maududi, *Purdah and the Status of Women in Islam*, terj. Mufid Ridho, *Jilbab: Wanita dalam Masyarakat Islam* (Bandung: Penerbit Marja, 2005), h. 189.

⁵⁵Amin, *Tahfīḍ...*, h. 65.

⁵⁶Murtadha Muthahhari, *Mas'alah al-Hijab*, terj. Nashib Mustafa, *Wanita dan Hijab* (Jakarta: Lentera, 2002).

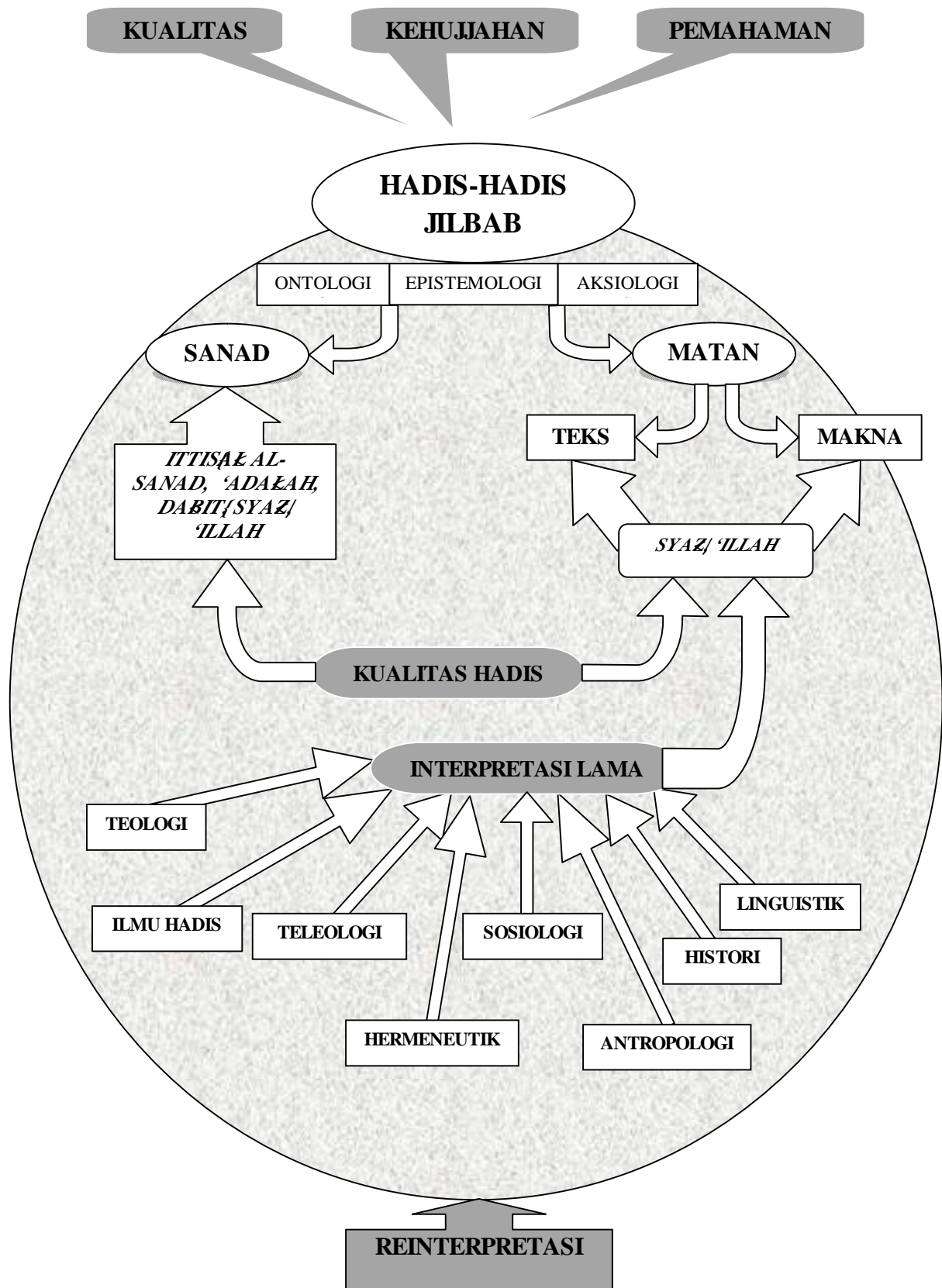
adalah hadis-hadis yang disusun oleh ulama hadis dalam *al-Kutub al-Tis'ah* (*Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan al-Turmuzi*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *Musnad Ahmad*, *Muwatth' Malik* dan *Sunan al-Darimi*, *Ibn Qutaibah*, *al-Sunan al-Kubra*, *al-Baihaqi*, *Jami' al-Kubra* dan *Jami' al-Saghir*, *al-Suyuti*) dan kitab-kitab hadis lain dengan jalan mengambil hadis-hadis yang berkaitan dengan masalah jilbab. Kemudian kitab-kitab syarah hadis yang menjelaskan hadis yang terkait, seperti Ibn Hajar, dengan kitabnya *Fath al-Bari*, *Syarh Sahih al-Bukhari*, *'Umdah al-Qari* yang ditulis oleh Badr al-Din Mahmud bin Ahmad al-'Aini. Kedua kitab syarh ini memuat hadis-hadis yang ditulis oleh al-Bukhari dengan penjelasan panjang lebar dengan sistematis, karena urutan pembahasannya sesuai dengan urutan bab dalam kitab hadis karya al-Bukhari. Dan kitab *syarh* yang lainnya yang terkait dengan pembahasan dalam karya ilmiah ini.

Sisi-sisi perbedaan antara tulisan ini dengan tulisan-tulisan sebelumnya terletak pada metode pendekatan yang digunakan dalam menganalisis hadis-hadis tentang jilbab secara komprehensif. Varian pendekatan yang menggunakan multidisipliner memperkaya pemahaman terhadap kajian tentang masalah jilbab. Dengan demikian, maka akan menambah khazanah pemahaman tentang jilbab secara utuh dan menyeluruh.

E. Kerangka Teoretis

Penelitian tentang hadis-hadis jilbab difokuskan pada kualitas dan kehujjahan hadis serta pemahaman terhadap kandungan hadis tersebut. Dalam hal kualitas hadis, persoalan pokok yang mesti dikaji adalah unsur *sanad* dan *matan*. *Sanad* mencakup rangkaian periwayat yang meriwayatkan hadis dari *mukharrij* hingga perawi awal atau sahabat. Sedang *matan* memfokuskan kajian pada pemaknaan atas tekstualitas hadis atau kandungan hadis.

Penelitian ini merujuk kepada hadis-hadis yang berkaitan dengan jilbab (busana muslimah) sebagai sumber utama dan sebagaimana lazimnya dalam kajian hadis perangkat yang dibutuhkan dalam menganalisa satu hadis yaitu dengan menggunakan ilmu hadis sebagai pisau analisisnya. Kemudian hadis-hadis jilbab tersebut akan dikaji lebih jauh matannya dari aspek ontologis, epistemologi dan aksiologinya, serta mengidentifikasi penerapan konsep jilbab dari berbagai aspek kehidupan, seperti dalam bidang sosial, kemasyarakatan, politik dan lain-lain. Olehnya itu, berikut ini akan dibuat satu ilustrasi untuk menggambarkan alur kerangka konsep yang akan dikaji dalam penelitian ini.



F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah penelitian karena berhasil tidaknya suatu penelitian sangat ditentukan oleh bagaimana peneliti memilih metode yang tepat. Salah satu model penelitian kepustakaan adalah studi pustaka atau teks yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofik atau teoritik yang terkait dengan nilai-nilai (*values*).⁵⁷ Adapun metodologi adalah serangkaian metode yang saling melengkapi yang digunakan dalam melakukan penelitian.⁵⁸ Sedangkan dari segi manfaatnya, penelitian ini termasuk pada kategori penelitian murni (*pure research*), yakni penelitian yang diarahkan pada pengembangan ilmu pengetahuan. Sedangkan dari segi metode interpretasi teks hadisnya, penelitian ini menggunakan salah satu metode pensyarah dan pemahaman hadis, yakni metode tematik atau *maudhi*.⁵⁹

⁵⁷Noeng mengklasifikasikan studi pustaka atau studi teks dalam empat kategori; *pertama*, studi pustaka sebagai telaah teoritik suatu disiplin ilmu yang perlu dilanjutkan dengan uji empirik untuk memperoleh bukti kebenaran empirik; *kedua*, studi teks yang mempelajari teori linguistik atau studi kebahasaan atau studi perkembangan bahasa; *ketiga*, studi pustaka yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofik atau teoritik dan terkait pada *values*; *keempat*, studi karya sastra. Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 296-297.

⁵⁸Suharsini Arikunto, *Manajemen Penelitian* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), h. 22.

⁵⁹Arifuddin Ahmad merumuskan langkah operasional metode tematik dalam pengkajian hadis sebagai berikut: 1) Menentukan tema atau masalah yang akan dibahas; 2) Menghimpun atau mengumpulkan data hadis-hadis yang terkait dengan satu tema, baik secara lafal maupun secara makna melalui kegiatan *takhrij*-hadis; 3) Melakukan kategorisasi berdasarkan kandungan hadis dengan memperhatikan kemungkinan perbedaan peristiwa wurudnya hadis (*tanawwu'*) dan perbedaan periwayatan hadis (lafal dan makna); 4) Melakukan kegiatan i'tibar dengan melengkapi skema sanad; 5) Melakukan penelitian sanad, meliputi: penelitian kualitas pribadi dan kapasitas intelektual para periwayat yang menjadi sanad hadis bersangkutan serta metode periwayatan yang digunakan masing-masing periwayat; 6) Melakukan penelitian matan, meliputi kemungkinan adanya '*illat* (cacat) dan terjadinya *syaz*/(kejanggalaan); 7) Mempelajari term-term yang mengandung pengertian serupa sehingga hadis terkait bertemu pada satu muara tanpa adanya perbedaan atau kontradiksi, juga "pemaksaan" makna kepada makna yang tepat; 8) Membandingkan berbagai syarah hadis dari berbagai kitab-kitab syarah dengan tidak meninggalkan syarah kosa kata, frase dan klausa; 9) Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis atau ayat-ayat pendukung dan data yang relevan; 10) Menyusun hasil penelitian menurut kerangka besar konsep (*grand concept*) sebagai bentuk laporan hasil penelitian dan sebuah karya penelitian atau syarah hadis. Lihat, Arifuddin Ahmad, *Metode Tematik dalam Pengkajian Hadis*, Makalah, (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2007), h. 11-12.

1. Jenis Penelitian dan Sumber Data

Penelitian ini secara kategorial merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Oleh karena itu sumber data penelitian diperoleh dari kitab-kitab atau buku-buku karya tokoh yang diteliti maupun referensi lain yang berkaitan dengan pokok pembahasan. Data dalam penelitian ini dibedakan menjadi dua yakni data primer dan data skunder.

Data-data primer adalah teks hadis yang terdapat dalam *al-Kutub al-Tis'ah* (*Sūḥib* al-Bukhārī, *Sūḥib* Muslim, *Sunan Abi Dawūd*, *Sunan al-Turmuzī*, *Sunan al-Nasa'ī*, *Sunan Ibn Majah*, *Musnad Ahmad*, *Muwatṭṭ' Malik* dan *Sunan al-Darimi*), *Ibn Qutaibah*, *al-Sunan al-Kubra*, *al-Baihaqi*, *Jami' al-Kubra* dan *Jami' al-Sūgī*, *al-Suyutī*, serta kitab-kitab syarah-nya dan *asbab al-wurūd*, dan data fenomena jilbab yang diungkap oleh para pemikir.

Sedangkan data sekunder adalah berupa wacana-wacana konseptual atau tinjauan teoritis tentang hadis dan kritik hadis baik dalam bentuk kitab-kitab, buku-buku yang erat kaitannya dengan pembahasan, diantaranya *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitab wa al-Sunnah*, karya Al-Albānī, kitab *Risalah al-Hijab* karya al-'Usāimīn yang telah diterjemahkan dengan judul *Hukum Cadar* oleh Abu Idris, *Adillah al-Hijab*, karya Isma'īl al-Muqaddam, *Jilbab Pandangan Ulama Masa Lalu dan Kontemporer* karya M. Quraish Shihab, Fadwa el-Guindi, *Jilbab; Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan* dan lain-lain.

2. Metode Pendekatan

Pendekatan utama yang digunakan dalam penelitian ini yaitu menggunakan pendekatan normatif-deskriptif. Namun pendekatan tersebut bukanlah satu-satunya pendekatan akan tetapi dibantu dengan pendekatan

multidisipliner yaitu menggunakan beberapa disiplin ilmu untuk menghasilkan penelitian yang komprehensif. Adapun pendekatan yang dimaksud yaitu:

- a. Pendekatan teologis-normatif dimaksudkan suatu pendekatan yang menekankan pada pemahaman berdasarkan dasar-dasar agama, yakni Alquran dan hadis serta norma-norma lainnya yang berasal dari ketentuan dan perundang-undangan yang berlaku.
- b. Pendekatan ilmu hadis, digunakan untuk mengetahui kualitas hadis-hadis jilbab dengan merujuk kepada kaidah-kaidah kesahihan hadis baik dari segi sanad maupun matannya. Pendekatan ilmu hadis ini merupakan pendekatan utama dalam penelitian ini.
- c. Pendekatan teleologis, digunakan sebagai dasar pijakan dalam menganalisa hukum yang ditimbulkan dari permasalahan yang dikaji.
- d. Pendekatan hermeneutik,⁶⁰ pendekatan ini merupakan cara untuk menafsirkan teks masa silam dan menerangkan perbuatan pelaku sejarah. Dalam memahami sebuah teks, ada tiga subyek yang berperan yaitu pihak yang menuangkan ide teks, teks itu sendiri, dan pembaca teks. Boleh jadi, apa yang dituangkan dalam teks tidak mewakili seluruh ide yang dituangkan. Dengan kata lain, apa yang dimaksud oleh penggagas tidak selalu sama dengan teks. Artinya, yang dipikirkan tidak selengkap dengan yang ditulis. Boleh jadi juga, apa yang tertulis tidak sama dengan pemahaman pembaca.

Fungsi hermeneutik adalah agar tidak terjadi distorsi pesan atau informasi antara teks, penulis teks, dan pembaca teks. Karena itu, untuk memperoleh pemaknaan yang lebih komprehensif, maka ada tiga hal yang

⁶⁰Selengkapnya teknik interpretasi ini dapat dilihat dalam buku *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail* karya Arifuddin Ahmad.

menjadi *starting point* yaitu aspek kebahasaan, dunia penulis teks dan dunia pembaca teks.⁶¹ Ketiga hal itu memiliki dunia sendiri-sendiri yang bisa saling mendukung atau sebaliknya membelokkan pemaknaan yang diberikan. Dengan melihat cara kerja metodologi hermeneutik, maka sangat relevan dalam mengkaji sebuah teks yang sudah ada sejak dulu.

- e. Pendekatan sosiologis, digunakan untuk menyelidiki bagaimana tata cara masyarakat, kebudayaan dan pribadi-pribadi mempengaruhi agama sebagaimana agama mempengaruhi mereka khususnya dalam mengaplikasikan konsep jilbab dalam kehidupannya. Masalah-masalah sosial yang muncul di tengah masyarakat merupakan problem yang harus diselesaikan, terutama kondisi saat sekarang dimana beberapa Negara melarang pemakaian simbol-simbol agama, bahkan ada juga beberapa daerah yang melegalkan dengan membuat peraturan daerah (PERDA) syariat Islam, termasuk simbol agama.
- f. Pendekatan antropologis dimaksud suatu pendekatan pemahaman hadis dengan memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku manusia pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat tertentu.
- g. Pendekatan historis, adalah suatu pendekatan yang mempertimbangkan keadaan sosial masyarakat, tempat dan waktu suatu hadis diriwayatkan. Menurut Nizar Ali, sebagaimana dikutip M. Tasrif, pendekatan sosio-historis adalah memahami hadis dengan melihat sejarah sosial dan *setting* sosial pada saat dan menjelang hadis tersebut disabdakan.⁶² Melalui pendekatan ini, dapat dilakukan periodisasi atau derivasi sebuah fakta,

⁶¹Mahmud al-Tahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid* (Cet. III; Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi, 1996), h. 35.

⁶²M. Tasrif, *Kajian Hadis di Indonesia* (Cet. I; Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007), h. 99.

dan melakukan rekonstruksi proses genesis (perubahan dan perkembangan). Dengan pendekatan ilmu sejarah, dapat diketahui asal-usul pemikiran, pendapat, sikap dari tokoh, mazhab dan golongan tertentu.

- h. Pendekatan linguistik (bahasa) dipahami sebagai pemaknaan teks-teks hadis Nabi antara lain dengan mempertimbangkan makna sebuah kata (*mufradat*) dan struktur gramatikalnya (kaidah-kaidah ilmu nahwu) serta kaidah-kaidah ilmu balaghah.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, Peneliti menggunakan metode *maudhu'i*⁶³ yaitu metode yang menghimpun dalil-dalil (hadis-hadis) yang ada dalam kitab-kitab hadis yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah. Olehnya itu, kajian ini bersifat kepustakaan (*library research*), karena data yang dihimpun sepenuhnya merupakan data kepustakaan sejauh dipandang dapat mewakili dan berkaitan (relevan) dengan objek kajian ini. Karena objek penelitian ini adalah hadis-hadis jilbab dalam kitab-kitab hadis, maka penelitian yang dilakukan mengacu pada kitab-kitab hadis. Penelitian terhadap hadis-hadis dalam berbagai kitab hadis penting untuk dilakukan, paling tidak dapat dijadikan bahan komparasi, *mutabi'*, dan *syahid* terhadap hadis-hadis yang ada. Di samping itu, juga dibutuhkan kitab-kitab anotasi (*syarh*) hadis dan kitab-kitab lainnya yang memiliki relevansi dengan kajian ini sebagai upaya untuk memahami kandungan matan hadis-hadisnya.

4. Teknik Interpretasi

Teknik intepretasi dalam konteks studi matan hadis dapat dimaknai sebagai prosedur atau cara kerja tertentu dalam memahami makna matan hadis yang meliputi kosa kata, frase, klausa dan kalimat. Teknik interpretasi dalam memahami hadis-hadis Nabi setidaknya memakai teknik-teknik berikut: *tekstual*, *intertekstual* dan *kontekstual*.⁶⁴ Ketiga teknik interpretasi ini selanjutnya akan menjadi acuan dalam menganalisis kandungan hadis tentang jilbab.

⁶³Metode *maudhu'i* terbilang baru dalam bidang hadis, karena mengadopsi metodologi dalam bidang tafsir. Walau demikian metode ini cukup bagus dalam menelaah hadis-hadis tematik.

⁶⁴Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma'awi>al-Hadis* (Makassar: Alauddin University Press, 2013), h. 19-117

Teknik interpretasi secara tekstual adalah pemaknaan-pemaknaan teks hadis berdasarkan apa yang tersurat dalam teks secara literal. Teknik interpretasi ini meniscayakan pemaknaan secara kebahasaan (*lughawi*), tujuan lafaz teks hadis dan *dalalah* yang terkandung dalam teks tersebut. Interpretasi intertekstual, yakni menghubungkan hadis yang dikaji antara lain dengan teks Alquran yang terkait, dan atau hadis lain yang semakna. Sedangkan teknik kontekstual adalah sebuah upaya memahami teks hadis-hadis Nabi dengan melihat aspek-aspek di luar teks sendiri.⁶⁵

5. Langkah-langkah Penelitian

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, penelitian ini menggunakan metode *maudhi'i*. Dengan demikian langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini sebagai berikut: *Pertama*, setelah tema ditentukan, langkah awal dalam penelitian ini adalah melakukan *takhrīj*, yang digunakan untuk melihat secara konfirmatif keberadaan hadis-hadis yang akan diteliti. Selanjutnya dilakukan *i'tibār al-sanad* agar terlihat seluruh jalur *sanad* yang diteliti, nama-nama perawi dan metode periwayatan yang digunakan, sehingga dapat diketahui *sanad* hadis secara keseluruhan, dilihat dari ada atau tidaknya pendukung yang berstatus *mutābi'* atau *syāhid*.⁶⁶

Kedua, melakukan kategorisasi dan klasifikasi berdasarkan kandungan hadis dengan memperhatikan kemungkinan perbedaan peristiwa wurudnya hadis (*tanawwu'*) dan perbedaan periwayatan hadis (lafal dan makna). Hadis-hadis

⁶⁵ Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis...*, h. 19-117; Ismail, *Metodologi...*, h. 52. Abdul Muin Salim menyebutkan ada 7 teknik interpretasi, yaitu; interpretasi tekstual, interpretasi linguistik, interpretasi sistematis, interpretasi sosio-historis, interpretasi teleologis, interpretasi kultural, dan interpretasi logis. Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an* (Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo, 2002), h. 23-30

⁶⁶ *Mutābi'* atau biasa juga disebut *tabi'* adalah periwayat yang berstatus sebagai pendukung (*corroboration*) pada periwayat yang bukan sahabat. Sedangkan *syāhid* adalah periwayat yang berstatus sebagai pendukung (*corroboration*) pada periwayat yang berkedudukan sebagai sahabat. Lihat, al-Khaṭīb, *Uṣūl*, 366; 'Alī Nāyif Biqā'ī, *Dirāsah Asānīd al-Ḥadīṣ al-Sharīf* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2001), 117-118; Syuhudi, *Metodologi*, 50-53.

yang dikategorisasi dihimpun sesuai makna yang dikandung hadis tersebut, selanjutnya dipilih dan dirumuskan menjadi beberapa sub tema.

Ketiga, menentukan kualitas sanad hadis. Untuk data yang berkenaan dengan kualitas hadis-hadis jilbab, seperti kualitas *sanad*, baik ketersambungan *sanad* maupun ke-*shiqah*-an para perawinya, dari sahabat hingga *mukharrij* diperlukan data tentang kajian biografis para perawi hadis (*tārīkh al-ruwāt*) dan kajian kritis terhadap kredibilitas mereka (*jarh wa ta'dīl*) oleh para kritikus hadis yang digali dari literatur-literatur *rijāl al-hadīs*

Keempat, melakukan penelitian matan, meliputi kemungkinan adanya 'illat (cacat) dan terjadinya *syaz*

Kelima, melacak *asbab al-wurūd al-hadīs* mengidentifikasi teks hadis dari aspek kebahasaan; identifikasi kandungan konsep dalam suatu hadis; membandingkan berbagai syarah hadis dari berbagai kitab-kitab syarah dengan tidak meninggalkan syarah kosa kata, frase dan klausa.

Keenam, memahami kandungan makna hadis dengan meneliti dalalahnya; melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis atau ayat-ayat Alquran secara proporsional, paling tidak yang memiliki kesamaan pesan moral (ideal) dan arti maknawi yang relevan.

Ketujuh, melakukan pemahaman hadis dengan pendekatan integratif dari berbagai disiplin ilmu yang relevan dengan kajian; dan melakukan pengembangan dan “pengembaraan” makna dengan berbagai teknik interpretasi: tekstual, intertekstual dan kontekstual.

Kedelapan, menyusun hasil penelitian menurut kerangka besar konsep (*grand concept*) dengan menentukan ontologis, epistemologis dan aksiologisnya sebagai bentuk laporan hasil penelitian dan sebuah karya penelitian atau syarah hadis.

G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

a. Tujuan penelitian

1. Untuk mengetahui dan menilai hadis-hadis jilbab yang termaktub dalam kitab-kitab hadis benar-benar bersumber dari Rasulullah atau tidak, serta mengungkap kualitas hadis-hadis jilbab baik dari segi sanad maupun matan.
2. Untuk mengetahui kandungan hadis-hadis jilbab, serta mendeskripsikan konsep jilbab yang tertuang dalam hadis Rasulullah saw.
3. Untuk memberikan pemahaman yang komprehensif tentang makna dan kandungan hadis tentang jilbab.

b. Kegunaan Penelitian

1. Hasil penelitian ini, menjadi sumbangan praktis yang bersifat ilmiah kepada masyarakat luas, mengenai eksistensi jilbab dalam perspektif hadis.
2. Hal ini juga penting bagi kalangan akademisi, pemerintah dan kepada peneliti kajian keislaman dalam mengungkapkan suatu metode baru dalam penelitian agama, khususnya terkait psikologi agama.
3. Untuk menambah literatur yang mengkaji masalah konsep jilbab kaitannya dengan persoalan aspek sosio-kultural dalam kehidupan masyarakat.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG JILBAB DAN METODE KRITIK HADIS

A. Tinjauan Umum Tentang Jilbab

Diskursus tentang *jilbab* seakan tidak pernah berhenti, menjadi *trending topic* yang sangat menarik bagi para peneliti dalam melakukan kajian dan penelitian dari berbagai sudut pandang. Jilbab nampaknya tidak hanya menjadi bagian dari unsur teologis normatif, namun sudah masuk dalam ranah dinamika peradaban, bahkan jauh masuk menelusuri unsur *fashion* dan ekonomi. Indonesia.

Di dunia Islam termasuk Indonesia, jilbab mengalami metamorfosis yang berkembang secara bertahap. Metamorfosis jilbab di Indonesia ini tidak terlepas dari beberapa hal yang mempengaruhinya antara lain: budaya, tafsir agama, kultur sosial ekonomi dan *trend* globalisasi. Di dalam setting sosial Eropa, kebanyakan peneliti cenderung mengaitkan jilbab dengan konflik sosial yang berhubungan dengan diskursus publik tentang kependudukan, imigran dan kajian hukum. Sebaliknya, di dalam konteks Timur Tengah, isu jilbab biasanya ditekankan pada aspek simbolik, budaya dan politik. Namun, untuk konteks Indonesia kebanyakan peneliti asing mengkaitkan jilbab dengan modernitas, identitas dan kontestasi makna “*jilbab*.”

1. Pengertian Jilbab, Hijab, *Niqab* dan *Khimar*

Jilbab berasal dari akar kata *jalaba* (جلب), diartikan dengan قميص bermakna “menutup sesuatu dengan sesuatu yang lain, sehingga tidak dapat

dilihat”.¹ Ibn Manẓūr mendefinisikan jilbab sebagai الثوب المشتمل على الجسد كله (pakaian yang menutupi seluruh tubuh), atau ما يلبث فوق الثياب كالمحفة (pakaian luar yang dikenakan di atas pakaian rumah, seperti milhafah (baju tersusun), atau الملاعة تشتمل بها المرأة (pakaian luar yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh perempuan).

Al-Zamaksyari² mendefinisikan bahwa jilbab adalah ;

ثوب واسع اوسع من الحمار دون الرداء تلويه المرأة علي رأسها وتبقي منه ما ترسله علي صدرها

Pakaian yang lebar, lebih lebar dari *khimar* tapi bukan selendang yang dililitkan pada kepala wanita dan membiarkan terjulur sampai menutup dada.

Dengan demikian jilbab diartikan sebagai sejenis gamis, pakaian yang lebih lebar dari kerudung akan tetapi bukan selendang yang digunakan untuk menutupi kepala dan dada perempuan.³ Berbeda dengan hijab yang memiliki makna yang cukup luas dan umum. Sebahagian ada yang mempersamakan arti antara jilbab dan hijab,⁴ dan sebahagian yang lain membedakan keduanya.

Hijab berasal dari bahasa Arab *ḥijāba* berarti *al-sitr* yaitu “tabir” atau menyembunyikan dari pandangan.⁵ Istilah ini dikenal di beberapa negara Arab-

¹Abu al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Mukram Ibn Manẓūr al-‘Afriqī al-Misrī, *Lisān al-Arab*, jilid I (Beirut: Dar al-Sādir, 1410 H/1990 M), h. 72-73.

²Abu Qasim Mahmud bin Umar bin Ahmad al-Zamakhshari Jarullah, *al-Kasasyaf*, Juz III (Teheran, Intisyarat aftar, tth), h. 274. Lihat juga Muhammad Jamāluddin al-Qasimiy, *Tafsir al-Qasimiy*, *Mahasin al-Ta’wil*, cet. II, Juz 13 (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), h. 306

³Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid I (Beirut: Dar al-Sādir, t.th.), h. 265. Ibrahim Anis, *al-Mu’jam al-Wasit* (Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th.), h. 128.

⁴Nasaruddin Umar mengutip pendapat Fatimah Mernissi yang menyatakan bahwa telah terjadi pergeseran makna hijab dari semula berarti tabir, berubah makna menjadi pakaian penutup aurat. Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), h. 39.

⁵“Hijab” diartikan dengan “dinding penghalang” (al-Aḥzāb ayat 59). Dalam berbagai ayat Alquran kata *ḥijab* dipakai dalam urusan akidah. Misalnya dikatakan bahwa hati orang kafir ada *ḥijab* (dinding penghalang) dalam memahami kebenaran (Fusṣilat ayat 5, al-Mutaffifin ayat 15). Sedangkan kata *ḥijab* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa manusia tidak mungkin

Afrika seperti di Mesir, Sudan, dan Yaman. Jika begitu, hijab secara umum bisa diartikan sebagai penutup pandangan lelaki dan wanita. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, hijab bermakna: *Dinding yang membatasi sesuatu dengan yang lain, dinding yang membatasi hati manusia dengan Allah, dinding yang membatasi hati seseorang untuk mendapatkan harta warisan*. Jadi dalam hal ini, hijab bukan berarti berupa pakaian wanita.⁶ Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī mendefinisikan bahwa “*hijab*” bukanlah berupa pakaian wanita, akan tetapi apa saja yang menutupi atau memisahkannya berupa tembok, kain korden atau yang serupa.⁷

Sedangkan dituliskan dalam *Lisān al-‘Arab*, hijab berarti *al-satr* (sekat, pembatas, penutup). Hijab menurut Ibn Manẓūr adalah nama sesuatu yang dipakai untuk menutupi atau memisahkan antara dua hal.⁸ Allah berfirman dalam surah Fusilat/41 ayat 5:

وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ

Terjemahnya:

Dan di antara kami dan engkau ada *hijab*.

Hijab yang bentuk jamaknya *al-hijab* menurut istilah adalah sesuai dengan pemaknaan di dalam segi bahasanya. Yang dimaksudkan ialah sekat yang

dapat menerima perkataan dari Allah Swt. secara langsung kecuali melalui *hijab* (tabir) (al-Syura> ayat 51) dan antara orang kafir dan orang beriman di akhirat kelak ada *hijab* (dinding pemisah) (al-A‘raf ayat 46), *hijab* (batas tersembunyi) (al-Isra> ayat 45) juga berarti menghilang dari pandangan (Sād ayat 32). Fatima Mernisi, *Wanita di dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1994), h. 118.

⁶Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Balai Pustaka, 1994), h. 351.

⁷Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Jilbab dan Hijab Busana Wanita Islam Menurut Al-Qur’an dan Sunnah Nabi*, terj. Ahmad Warsan Karim Hayaza’(Semarang: Toha Putra, 1983), h. 38.

⁸Abu al-Fadl Jama al-Dīn Muḥammad ibn Makram Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dar as-Sādr, 1414 H/1994 M), h. 298. IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 317.

menjadi pembatas antara laki-laki dan wanita untuk menghindari terjadinya fitnah.⁹

Ada dua kosa kata yang dewasa ini dipakai banyak orang untuk makna yang sama yaitu hijab dan jilbab. Secara umum keduanya menunjuk kepada pakaian wanita yang menutup kepala dan tubuhnya. Hijab memberi makna penutup karena menunjuk kepada suatu alat penutup. Penutup yang dirujuk sebagai hijab muncul di balik kata tabir. Diafragma yang memisahkan jantung dari perut juga bisa disebut hijab.¹⁰ Alquran sendiri menyebut kata hijab bukan untuk suatu bentuk pakaian yang dikenakan wanita akan tetapi untuk arti tirai, pembatas, penghalang, penyekat antara dua bagian atau dua pihak yang berhadapan sehingga satu sama lain tidak saling melihat atau memandang.¹¹ Akan tetapi kata hijab apabila diartikan dengan penutup, maka aplikasi maknanya adalah seorang wanita yang ditempatkan di belakang tabir. Hal inilah yang menyebabkan banyak orang berpikir bahwa Islam menghendaki wanita untuk selalu berada di belakang tabir, harus dipingit dan tidak boleh meninggalkan rumah.

Sebagai pengetahuan, bahwa jenis-jenis pakaian wanita dalam *vocabulary* Arab pada masa Rasulullah dikenal dengan beberapa istilah, yaitu: *khimaṭ* (kerudung; secarik kain yang khusus menutupi bagian kepala), *dirʿ* (pakaian yang khusus menutupi bagian badan hingga kaki; jubah), *niqab* (kain yang khusus menutupi hidung dan mulut), *yashmaq* dan *burquṭ* (kain transparan yang khusus menutupi daerah muka kecuali bagian bola mata), *izaṭ* (pakaian berjahit yang

⁹Abdur-Rasul Abdul Hasan al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj: Bahrudin Fanani (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), h. 36.

¹⁰Murthadha Muthahhari, *Hijab Gaya Hidup Wanita Islam*, terj: Agus Efendi dan Alwiyah Abdurrahman (Bandung: Mizan, 1994), h. 11.

¹¹Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 207.

menutupi anggota badan), *miqna'ah* (kerudung kecil) *rida'* (pakaian luar yang menutupi bagian atas badan di atas *izar*; *libas*), *libas* (baju), *milhaf* (kain yang digunakan untuk menutupi pakaian lainnya) atau selimut (*disar*), *lisam* atau *nisaf* (kerudung lebih panjang atau selendang), *sakub* (secarik kain yang menutupi dada serta punggungnya), dan jilbab (kerudung yang menutupi bagian luar kepala hingga kaki, termasuk menutupi *dir'* dan *khimar*) dan tidak dikenal istilah hijab.¹²

Filsafat di balik *hijab* bagi wanita dalam Islam adalah bahwa wanita harus menutup tubuhnya di dalam pergaulannya dengan laki-laki yang menurut hukum agama bukan *mahram*-nya dan bahwa dia tidak boleh memamerkan dirinya.¹³ Hijab yang berkaitan dengan persoalan wanita adalah sekat yang menjadi penghalang wanita agar auratnya tidak tampak oleh laki-laki. Hijab bagi wanita memiliki bentuk yang bermacam-macam, sesuai dengan adat dan tradisi masyarakat. Bentuk-bentuk hijab seperti, sarung, selimut, baju besi, jilbab, serta sekedup yang dipakai untuk membawa wanita yang diletakkan di atas punggung unta.¹⁴ Dengan demikian jilbab merupakan salah satu dari bentuk hijab yang dewasa ini khususnya di Indonesia dikenakan oleh para muslimah. Hijab dalam bentuk apapun yang penting berfungsi sebagai penutup tubuh wanita yang dapat membangkitkan syahwat.

Pokok pangkal perkara *hijab* sebenarnya bukan apakah sebaiknya wanita berhijab dalam pergaulannya dengan masyarakat, melainkan apakah laki-laki bebas mencari kelezatan dan kepuasan dalam memandang wanita. Menurut

¹²Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab", *Ulumul Qur'an*, no. 5, vol. VI, Lembaga Studi Agama dan Filsafat bekerjasama dengan Pusat Peranserta Masyarakat, (1996): h. 36. 'Abd al-Halim Abu-Syaqqah, *Tahfi' al-Mar'ah fi Asf al-Risalah*, juz IV (Mesir: Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzi, t.th.), h. 54.

¹³Muthahhari, *Hijab...*, h. 14.

¹⁴Al-Ghaffar, *Wanita...*, h. 35.

Islam, laki-laki hanya diijinkan mencari kelezatan dan kepuasan memandang dalam batas-batas keluarga dan pernikahan saja, dan dilarang keras mendapatkannya di luar wilayah ini. Tujuan pembatasan ini adalah terciptanya keluarga yang sehat, harmonis, dan saling mempercayai. Sebagai sendi terwujudnya masyarakat yang sehat, damai, berwibawa, dan menjunjung tinggi harkat wanita.

Hijab dalam ajaran Islam menanamkan suatu tradisi yang universal dan fundamental untuk mencabut akar-akar kemerosotan moral, dengan menutup pergaulan bebas. Sesuai dengan makna harfiahnya, hijab merupakan pemisah dalam pergaulan antara laki-laki dan wanita. Tanpa pemisah ini, akan sangat sulit mengendalikan luapan nafsu syahwat yang merupakan naluri yang sangat kuat dan dominan.¹⁵ Selain itu, hijab juga bertujuan untuk membatasi seluruh bentuk pemuasan seksual hanya pada lingkungan keluarga dan pernikahan.¹⁶

Ayat hijab sangat terkait dengan keterbatasan tempat tinggal Nabi Saw. bersama beberapa istrinya dan semakin besarnya jumlah sahabat yang berkepentingan dengannya. Untuk mencegah terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan (perlu diingat, ayat hijab ini turun setelah kejadian tuduhan palsu hadis *al-ifk* terhadap ‘Aisyah), ‘Umar mengusulkan agar dibuat sekat (Arab: *hijab*) antara ruang tamu dan ruang privat Nabi Saw. Tetapi, tidak lama kemudian turunlah ayat hijab.

Niqab disebut juga dengan cadar. cadar berasal dari bahasa Persia “*chador*” yang berarti “tenda” (*tent*). Dalam tradisi Iran, cadar adalah pakaian yang menutup seluruh anggota badan wanita dari kepala sampai ujung jari kakinya. Masyarakat India, Pakistan dan Bangladesh menyebutnya *pardah*,

¹⁵Husein Shahab, *Jilbab Menurut Alquran dan al-Sunnah* (Mizan: Bandung, 2002), h. 18.

¹⁶Nasaruddin Umar, “Antropologi Jilbab”, *Jurnal Kebudayaan dan Peradaban Ulumul Qur'an*, no.5, vol.VI, (1996): h. 36.

adapun wanita Badui di Mesir dan kawasan Teluk menyebutnya *Burqu* (yang menutup wajah secara khusus).¹⁷ Cadar dalam bahasa arab disebut *niqab*, yang berarti pakaian wanita yang menutup wajah. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) disebutkan bahwa cadar adalah kain penutup kepala atau muka.¹⁸

Sudah menjadi tradisi bagi wanita Arab dari zaman dahulu menutup wajah mereka dengan cadar dan ini terus berlanjut sampai orang Arab memeluk Islam sebagai agama mereka. Setelah Islam menjadi agama bagi orang Arab, diantara mereka ada yang menganggap cadar sebagai kewajiban bagi setiap wanita muslimah, tetapi ada juga yang menganggap sebagai sunnah saja, bukan kewajiban, bahkan ada yang menganggap cadar tidak ada hubungannya dengan agama, tetapi hanya tradisi Arab tempo dulu.

Alquran juga datang dengan kata lain selain kata jilbab dalam mengutarakan penutup kepala sebagaimana yang termaktub dalam surah al-Nur/ ayat 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ

Artinya:

Dan katakanlah kepada wanita-wanita yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan jangan menampakkan perhiasannya, kecuali yang biasa nampak padanya, dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung di dadanya.

El-Guindi mendefinisikan *khimar* sebagai pakaian yang menutupi kepala yang menutup seluruh bagian rambut hingga ke belakang leher menjuntai hingga ke punggung serta menutup bagian bawah dagu, serta menyisakan seluruh bagian

¹⁷Al-Ghaffar, *Wanita...*, h. 35.

¹⁸Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 248.

wajah secara terbuka (kebanyakan pengamat menilainya mirip dengan kerudung yang dipakai oleh para biarawati Katolik).¹⁹ Sedangkan kerudung (dalam bahasa Arab; *khimar*) adalah pakaian penutup kepala secara longgar.²⁰

Membicarakan tentang jilbab, maka tidak akan terlepas dari pembahasan mengenai aurat, khususnya aurat wanita. Hal ini disebabkan bahwa jilbab dianggap sebagai pakaian penutup aurat bagi tubuh wanita.

Aurat adalah sesuatu yang terbuka, tidak tertutup, kemaluan, telanjang, aib dan cacat.²¹ Artinya aurat dipahami sebagai sesuatu yang oleh seseorang ditutupi karena merasa malu atau rendah diri jika sesuatu itu kelihatan atau diketahui orang lain. Pemaknaan ini sering dijadikan sebagai pengertian literer dari aurat, sehingga aurat dapat dipahami sebagai sesuatu yang dapat menjadikan malu, aib atau cacat bagi seseorang baik dari perkataan atau perbuatannya. Terbukanya aurat dapat juga membuat orang jatuh martabatnya di mata masyarakat umum. Seseorang sudah selayaknya menutupi auratnya, karena jika sudah terbuka cacat, aib maupun kekurangannya di depan umum, maka hakekatnya orang tersebut sudah tidak mempunyai harga diri dan dipandang “sebelah mata” oleh masyarakat.

Aurat adalah mengandung sesuatu yang buruk, atau jika ia dilihat akan menimbulkan bahaya atau rasa malu. Sehingga dapat dikatakan bawah aurat secara umum adalah bagian badan yang tidak boleh kelihatan orang lain, karena

¹⁹Fadwa El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan* (Serambi: Jakarta, 2003), h. 30.

²⁰Lihat istilah *khimar* dalam Alquran surat al-Nur: 31. Dalam ayat itu terdapat kata *khumur*, merupakan bentuk jamak (plural) dari *khimar*. *Khumur* diartikan *ma>yughathu bihi al-ra's* (apa-apa yang dapat menutupi kepala). Abu>al-Fida> Isma'>il bin Kas>ir al-Dimasyqi> *Tafsir>al-Qur'an> al-'Az>im*, juz 10 (Cet. I; Jazah: Mu'assasah Qur>tabah, 2000), h. 218.

²¹Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi...*, h. 135.

akan menimbulkan aib atau malu. Mengikut ketentuan jumhur ulama, dibedakan antara aurat lelaki Islam dengan wanita Islam.²²

Islam mengajarkan bahwa pakaian adalah penutup aurat, bukan sekedar perhiasan. Islam mewajibkan setiap wanita dan pria untuk menutupi anggota tubuhnya yang menarik perhatian lawan jenisnya. Bertelanjang adalah suatu perbuatan yang tidak beradab dan tidak senonoh. Langkah pertama yang diambil Islam dalam usaha mengokohkan bangunan masyarakatnya, adalah melarang bertelanjang dan menentukan aurat laki-laki dan wanita. Inilah mengapa fiqh mengartikan bahwa aurat adalah bagian tubuh seseorang yang wajib ditutup atau dilindungi dari pandangan.²³

Namun demikian ulama fiqh berbeda pendapat dalam menentukan batas-batas aurat wanita maupun pria. Mayoritas ulama berpendapat bahwa batas aurat pria antara pusat dan lutut sedang wanita selain muka dan kedua telapak tangan.

2. Historisasi Jilbab

Jilbab sebagai sebuah pakaian penutup kepala, ternyata memiliki sejarah yang cukup panjang, bahkan kemungkinan bukan hanya dominasi umat Islam semata. Berikut ini adalah uraian tentang perjalanan jilbab mulai dari pra-Islam sampai dengan era kontemporer.

a. Jilbab Pra Islam

Jilbab atau hijab merupakan bentuk peradaban yang sudah dikenal beratus-ratus tahun sebelum datangnya Islam. Ia memiliki bentuk yang sangat beragam. Hijab bagi masyarakat Yunani memiliki ciri khas yang berbeda dengan

²²Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 51-53.

²³Muhammad Ibnu Muhammad Ali, *Hijab Risalah Tentang Aurat* (Pustaka Sufi, Yogyakarta, 2002), h. 3.

masyarakat Romawi. Demikian pula halnya dengan hijab pada masyarakat Arab pra-Islam. Ketiga masyarakat tersebut pernah mengalami masa keemasan dalam peradaban jauh sebelum datangnya Islam. Hal ini sekaligus mematahkan anggapan yang menyatakan bahwa hijab hanya dikenal dalam tradisi Islam dan hanya dikenakan oleh wanita-wanita muslimah saja. Dalam masyarakat Yunani, sudah menjadi tradisi bagi wanita-wanitanya untuk menutup wajahnya dengan ujung selendangnya, atau dengan menggunakan hijab khusus yang terbuat dari bahan tertentu, tipis dan bentuknya sangat baik.²⁴

Peradaban Yunani tersebut kemudian ditiru oleh bangsa-bangsa di sekitarnya. Namun, akhirnya peradaban tersebut mengalami kemerosotan dan kemunduran karena kaum wanitanya dibiarkan bebas dan boleh melakukan apapun, termasuk pekerjaan yang dilakukan oleh laki-laki. Sementara itu dalam masyarakat Romawi, seperti diungkapkan Farid Wajdi, kaum wanita sangat memperhatikan hijab mereka dan tidak keluar rumah kecuali dengan wajah tertutup. Bahkan mereka masih berselendang panjang yang menjulur menutupi kepala sampai ujung kaki.²⁵ Peradaban-peradaban silam yang mewajibkan pengenaan hijab bagi wanita tidak bermaksud menjatuhkan kemanusiaannya dan merendahkan martabatnya. Akan tetapi, semata untuk menghormati dan memuliakannya, agar nilai-nilai dan norma-norma sosial dan agama mereka tidak runtuh. Selain itu juga untuk menjaga peradaban dan kerajaan mereka agar tidak runtuh. Gereja-gereja terdahulu dan biarawati-biarawatnya yang bercadar dan berkerudung memakai kebaya panjang, menutupi seluruh tubuhnya sehingga jauh dari kekejian dan kejahatan.²⁶

²⁴Muhammad Farid Wajdi, *Daʿirat-al-Maʿarif al-Qam al-ʿIsyriyya*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1991), h. 335.

²⁵Wajdi, *Daʿirat...*, h. 336.

²⁶Abd Rasul Abd Hasan al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Baurhanuddin Fanani (Bandung: Pustaka Hidayat, 1984), h. 38.

Dalam masyarakat Arab pra-Islam, hijab bukanlah hal baru bagi mereka. Biasanya, anak wanita yang sudah mulai menginjak usia dewasa, mengenakan hijab sebagai tanda bahwa mereka minta untuk segera dinikahkan. Di samping itu bagi mereka, hijab merupakan ciri khas yang membedakan antara wanita merdeka dan para budak atau hamba sahaya. Dalam syair-syair mereka, banyak dijumpai istilah-istilah khusus yang kesemuanya mengandung arti yang relatif sama dengan hijab. Di antara istilah-istilah yang sering mereka gunakan adalah *niqab*, *khimaṣ*, *qinaṣ*, *khabaṣ*, dan *khadr*.²⁷ Ada lagi bentuk-bentuk hijab yang lain seperti sarung, selimut, baju besi dan jilbab. Bangsa Arab pra-Islam mewajibkan wanitanya berhijab. Mereka menganggapnya sebagai tradisi yang harus dilakukan. Dan ketika Islam datang, ia “mengesahkan” tradisi tersebut.

Jika yang dimaksud jilbab sebagai penutup kepala (*veil*) wanita, maka jilbab sudah menjadi wacana dalam *code Bilalama* (3000 SM) kemudian berlanjut dalam *code Hamurabi* (2000 SM) dan *code Assyria* (1500 SM).²⁸ Sewaktu terjadi perdebatan tentang jilbab di Prancis pada tahun 1989, Maxime Radison, seorang ahli Islamologi terkemuka dari Prancis mengingatkan bahwa di Assyria ada larangan berjilbab bagi wanita tuna susila. Dua abad sebelum masehi, Tertullen, seorang penulis Kristen apologetik, menyerukan agar semua wanita berjilbab atas nama kebenaran.²⁹

Ketentuan penggunaan jilbab sudah dikenal di beberapa kota tua, seperti Mesopotamia, Babylonia dan Assyria. Wanita terhormat harus menggunakan jilbab di ruang publik. Sebaliknya budak wanita dilarang mengenakannya. Dalam

²⁷Al-Ghaffar, *Wanita...*, h. 41. Lihat juga dalam Fenomenologi Jilbab oleh Nasaruddin Umar dalam <http://www.smu-net.com/main.php?&act=ag&xkd=50> (Diakses tanggal 5 Juli 2015).

²⁸Nong Darol Mahmada, “Dari editor” dalam Muhamad Sa’id Al-Asymawi, *Kritik Atas Jilbab*, terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, *Haqiqatul Hijab wa Hujjiyatul Hadits* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003), h. viii. IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi...*, h. 317. Umar, *Ketika...*, h. 42.

²⁹Al-Ghaffar, *Wanita...*, h. 36.

perkembangan selanjutnya, jilbab menjadi simbol kelas menengah atas masyarakat kawasan tersebut. Ketika terjadi perang antara Romawi-Bizantium dengan Persia, rute perdagangan antara pulau mengalami perubahan untuk menghindari akibat buruk wilayah peperangan. Kota di tepi pesisir jazirah Arab tiba-tiba menjadi penting sebagai wilayah transit perdagangan.³⁰

b. Jilbab Pasca Islam

Perintah kewajiban memakai jilbab dalam Islam mendapatkan legitimasi setelah turunnya Alquran surah al-Nur ayat 31 dan surah al-Ahزاب ayat 59. Sehingga berdasarkan kedua ayat tersebut kemudian peristilahan mengenai penutup kepala dikenal dengan nama *khumur* dan *jalabib*, keduanya dalam bentuk jamak dan generik. Kata *khumur* bentuk jamak dari kata *khimar* dan *jalabib* bentuk jamak dari kata *jilbab*.

Ayat-ayat yang berbicara tentang penutup kepala tidak satu pun disangkutpautkan dengan unsur mitologi dan strata sosial. Dua ayat tersebut di atas merupakan tanggapan terhadap kejadian khusus yang terjadi pada masa Nabi. Penerapan ayat seperti ini menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama usul fiqh, apakah yang dijadikan pengangan lafaznya yang bersifat umum ataukah sebab turunnya yang bersifat khusus.

Di jazirah Arab pada zaman dahulu bahkan sampai kedatangan Islam, para laki-laki dan wanita berkumpul dan bercampur-baur tanpa halangan. Para wanita pada waktu itu juga mengenakan kerudung, tapi yang dikerudungi hanya terbatas pada bagian belakang saja, adapun leher, dada, dan kalungnya masih kelihatan. Oleh karena tingkahnya tersebut dapat mendatangkan fitnah dan dapat menimbulkan kerusakan yang banyak, dan dari hal itulah Allah lalu menurunkan

³⁰Hayya binti Mubarak al-Barik, *Ensiklopedi Wanita Muslimah*, terj. Amir Hamzah Fahrudin (Jakarta: Darul Falah, 1997), h. 149.

peraturan sebagaimana terdapat dalam al-Nur ayat 31 dan surah al-Ahزاب ayat 59.³¹

Hal yang senada sebenarnya telah dikemukakan para ahli tafsir yang menyatakan bahwa kaum wanita pada zaman pra-Islam dulu biasa berjalan di depan kaum laki-laki dengan leher dan dada terbuka serta lengan telanjang. Mereka biasa meletakkan kerudung mereka di belakang pundak dengan membiarkan dadanya terbuka. Hal ini acapkali mendatangkan keinginan dari kaum laki-laki untuk menggodanya, karena mereka terkesima dengan keindahan tubuh dan rambutnya. Kemudian Allah memerintahkan kepada wanita untuk menutupkan kain kerudungnya pada bagian yang biasa mereka perlihatkan, untuk menjaga diri mereka dari kejahatan laki-laki hidung belang.³²

M. Quraish Shihab kembali menegaskan, bahwa wanita-wanita muslim pada awal Islam di Madinah memakai pakaian yang sama secara general dipakai oleh semua wanita, termasuk wanita tuna susila dan hamba sahaya. Mereka semua juga memakai kerudung, bahkan jilbab, tapi leher dan dadanya mudah terlihat dan tak jarang juga mereka memakai kerudung tapi ujungnya dikebelakangkan hingga leher telinga dan dada mereka terus terbuka. Keadaan inilah yang digunakan oleh orang-orang munafik untuk menggoda wanita muslimah. Dan ketika mereka diingatkan atas perlakuan yang mereka perbuat mereka mengatakan “kami kira mereka hamba sahaya”.³³ Hal ini disebabkan oleh karena pada saat itu identitas wanita muslimah tidak terlihat dengan jelas, dan dalam keadaan inilah Allah memerintahkan kepada wanita muslimah untuk

³¹Fazlurrahman, *Nasib Wanita sebelum Islam* (Cet. 1; Jatim: Putra Pelajar, 2000), h. 112-113.

³²Muhammad ‘Ali al-Sabuni, *Safwah al-Tafasir*, juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 336.

³³M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran Tafsir Maudhu‘i Atas Berbagai Persoalan Umat* (Cet. 8; Bandung: Mizan, 1998), h. 171-172.

mengenakan jilbabnya sesuai dengan petunjuk Allah kepada Nabi Saw. dalam surat al-Ahzab ayat 59.³⁴

c. Jilbab Era Kontemporer

Ketika gerakan para *mullah* mulai marak di Iran pada tahun 1970-an dan mencapai puncaknya ketika Imam Khomeini berhasil menggusur Reza Pahlevi yang dipopulerkan sebagai antek dunia Barat di Timur Tengah, maka Khomeini menjadi lambang kemenangan Islam terhadap boneka Barat. Simbol-simbol kekuatan Khomeini, seperti foto Imam Khomeini dan komunitas *Black Veil* menjadi tren di kalangan generasi muda Islam seluruh dunia. Semenjak itu jilbab mulai menghiasi kampus dunia Islam, tidak terkecuali Indonesia. Identitas jilbab seolah sebagai lambang kemenangan. Perkembangan berikutnya, ketika perang dingin blok Timur dan blok Barat usai berbarengan dengan semakin pesatnya kekuatan pengaruh globalisasi, maka timbul kecemasan lebih kompleks dari kalangan umat Islam. Islam dan berbagai pranatanya berhadapan langsung dengan dunia Barat. Apa yang dilukiskan Huntington benturan Barat-Islam akan terjadi pada pasca benturan Timur-Barat, menunjukkan adanya tanda kebenaran, terutama setelah peristiwa 11 September 2001. Kadar proteksi dan ideologi di balik fenomena jilbab di Indonesia tidak terlalu menonjol. Fenomena yang lebih menonjol ialah jilbab sebagai *tren*, *mode*, dan *privacy* sebagai akumulasi pembengkakan kualitas pendidikan agama dan dakwah di dalam masyarakat. Lagi pula, bukankah salah satu ciri budaya bangsa dalam potret wanita masa lalu adalah kerudung? Tidak perlu over estimate atau *fobia* bahwa fenomena jilbab merupakan bagian dari jaringan ideologi tertentu yang menakutkan. Jilbab tidak perlu dikesankan seperti “imigran gelap” yang selalu dimata-matai, seperti yang

³⁴Shihab, *Wawasan...*, h. 171-172.

pernah terjadi pada masa lalu yaitu fenomena jilbab dicurigai sebagai bagian dari ekspor Revolusi Iran. Sepanjang fenomena jilbab tumbuh di atas kesadaran sebagai sebuah pilihan dan sebagai ekspresi pencarian jati diri seorang wanita muslimah, tidak ada unsur paksaan dan tekanan, itu sah-sah saja. Tidakkah manusiawi jika seseorang menentukan pilihannya secara sadar? Institusionalisasi jilbab dan pemisahan wanita mengkristal ketika dunia Islam bersentuhan dengan peradaban Hellenisme dan Persia di kedua kota penting tersebut. Pada periode ini, jilbab yang hanya merupakan pakaian pilihan (*accasional costume*) mendapat legitimasi (*institutionalized*) menjadi pakaian wajib bagi wanita Islam.³⁵

Seiring dengan perkembangan zaman yang berputar sesuai dengan hukum *sunnatullah*, maka seluruh aspek kehidupan pun turut mengalami perubahan dan perkembangan, termasuk pada aspek pakaian. Pakaian dengan segala aksesorisnya turut mewarnai lini kehidupan umat manusia. Demikian halnya dengan jilbab yang kemudian melahirkan berbagai bentuk dan gaya serta model jilbab. Jilbab bahkan sudah masuk dalam kategori *fashion*.

Fashion sudah menjadi bagian penting dari gaya, tren, dan penampilan keseharian umat manusia. Menurut Soekanto, *fashion* memiliki arti suatu mode yang hidupnya tidak lama, yang mungkin menyangkut gaya bahasa, perilaku, hobby terhadap model pakaian tertentu.³⁶ Makna serupa juga diungkapkan oleh Lypovetsky. *Fashion* merupakan sebarang perubahan yang dicirikan oleh rentang waktu yang singkat, sehingga *fashion* (mode) merupakan kekuatan dalam kebangkitan individualitas dengan mengizinkan seseorang untuk mengekspresikan diri dalam berpenampilan.³⁷ Sedangkan menurut Polhemus dan

³⁵Mahmada, "Dari editor", h. xiii.

³⁶Soerjono Sukanto, *Kamus Sosiologi* (Jakarta: Raja Graffindo, 2004), h. 186.

³⁷Lipovetsky, *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy* dalam George Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Cet. 6; Jakarta: Kencana Media Group, 2010), h. 651.

Procter istilah *fashion* kerap digunakan sebagai sinonim dari istilah dandanan, gaya dan busana dalam masyarakat kontemporer barat akhir-akhir ini.³⁸

Dalam hal ini, Barnard memberikan perbedaan antara *fashion* dan gaya. Jika gaya menyangkut pengertian seseorang tentang kepribadian dirinya dan kemudian menggunakan busana yang cocok sesuai selera. Sedangkan *fashion* adalah perkembangan tren yang terus berubah mengikuti masa. Seorang yang mengikuti *fashion* belum tentu mampu mengaplikasikan tren tersebut ke dirinya, sehingga gaya nya dapat menjadi kurang cocok. Namun orang yang mengerti gaya dirinya, mampu menyesuaikan *fashion* sesuai kebutuhan dan kenyamanan dirinya.³⁹

Belakangan ini, fenomena perkembangan *fashion* yang sedang menjadi tren dikalangan wanita muslim di Indonesia adalah jilbab. Jilbab telah berkembang menjadi suatu tren *fashion* yang di gandrungi kalangan wanita. Pembahasan lebih lanjut tentang jilbab akan Peneliti uraikan pada sub bahasan berikut ini.

Menurut Fadwa El-Guindi, jilbab dipandang sebagai sebuah fenomena sosial yang kaya makna dan penuh nuansa. Dalam ranah sosial religius, jilbab berfungsi sebagai bahasa yang menyampaikan pesan sosial dan budaya.

Pada awal kemunculannya, jilbab merupakan penegasan dan pembentukan identitas keberagamaan seseorang.⁴⁰ Apabila melihat perkembangan jilbab dikalangan wanita muslim Indonesia saat ini, jilbab seolah-olah hanya menjadi milik Islam. Jilbab dianggap sebagai sebuah identitas bagi wanita Muslim

³⁸Polhemus & Procter, "Fashion and Anti-Fashion", dalam Malcolm Barnard, *Fashion Sebagai Komunikasi Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosial, Seksual, Kelas, dan Gender* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), h. 13.

³⁹Malcolm Barnard, *Fashion Sebagai Komunikasi Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosial, Seksual, Kelas, dan Gender* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), h. 15.

⁴⁰Fadwa El-Guindi, *Jilbab Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 167.

meskipun menuai kontroversi. Karena selalu saja ada perdebatan dalam memaknai jilbab. Makna jilbab masih selalu diperdebatkan.

Perkembangan *fashion* terjadi pada hampir semua jenis benda yang dipakai, seperti baju, topi, tas, sepatu, dan juga jilbab. saat ini banyak sekali model dan merk serta tipe jilbab yang bisa kita temui di pusat-pusat perbelanjaan. Padahal sebelumnya model-model jilbab tidak menarik minat masyarakat Indonesia. Menurut Fitri, dahulu sebagian masyarakat berpendapat bahwa jilbab adalah pakaian orang kampung yang kolot. Oleh karena itu jilbab tidak lagi cocok dipakai di masa modern seperti saat ini.⁴¹

Stigma yang kurang baik terhadap jilbab tersebut, memunculkan sebuah kelompok sosial pecinta *fashion* yang terus menerus mengkampanyekan penggunaan jilbab melalui berbagai model (*style*) yang mereka ciptakan. Peragaan jilbab dengan balutan gaya yang sedang digandrungi masyarakat juga mulai banyak diselenggarakan. Para desainer turut berlomba-lomba menunjukkan jilbab hasil karyanya dengan berbagai model yang siap dikonsumsi masyarakat Indonesia. Terlepas dari pada hal itu, model berjilbab pada wanita muslim di negara Indonesia berbeda dengan model berjilbab wanita muslim di Negara lain seperti di negara-negara timur tengah. Perbedaan model berjilbab tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti sosial budaya, lingkungan, dan pemahaman dalil Agama. Islam datang dan tersebar ditengah masyarakat yang sudah memiliki budaya tertentu, karena itu interaksi sosial akan terjadi antara agama dan kebudayaan yang berbeda.⁴²

Perbedaan kebudayaan di setiap negara, telah menciptakan keanekaragaman model dalam berjilbab misalnya, di Afganistan model berjilbab

⁴¹Idatul Fitri dan Nurul Khasanah, *60 Kesalahan Dalam Berjilbab* (Cet. I; Jakarta: Basmalah, 2011), h. 16.

⁴²Muslim Abdurahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 1.

wanita cenderung lebih besar dan longgar dengan tambahan *burqa*.⁴³ Model berjilbab wanita di Malaysia lebih pada menggunakan *tudung* labuh (jilbab panjang) dengan pola jahitan tengah. Sedangkan model berjilbab wanita Indonesia cenderung bervariasi.⁴⁴ Pada awalnya model berjilbab wanita Muslim Indonesia hanya sebatas jilbab persegi panjang yang menutupi sebagian kepala seperti diselampirkan saja dan dipadu dengan kebaya. Modelnya cenderung monoton dengan warna-warna yang tidak menarik. Dalam perkembangannya, model berjilbab wanita muslim Indonesia mengalami perubahan beriringan dengan munculnya komunitas jilbab yang membawa identitas Islam. Jilbab menjadi pakaian yang dapat disesuaikan dengan perkembangan *fashion* yang terkadang dalam penciptaannya luput dari aspek syariat. Barnard menyatakan bahwa *fashion* merupakan fenomena kultural yang digunakan kelompok untuk mengkonstruksi dan mengkomunikasikan identitasnya. Jilbab dapat digunakan menjadi simbol untuk merepresentasikan gaya hidup kelompok sosial melalui *fashion*.⁴⁵

Di sini jilbab dipakai bukan sebagai tuntutan agama, melainkan sebagai salah satu aksesoris dalam mode berpakaian wanita modern. Selain itu, ada yang menduga bahwa pemakaian jilbab adalah simbol untuk membedakan wanita dalam kelompok sosial. Lalu kelompok tersebut berpegang teguh dengan simbol tersebut dan memberinya corak keagamaan.⁴⁶ Seperti ada upaya wanita dalam

⁴³Heru Prasetya, *Pakaian, Gaya, dan Identitas Perempuan Islam* (Desantara Foundation: Depok, 2010), h. 68.

⁴⁴Nasaruddin Umar, "Teologi Menstrual: antara Mitologi dan Kitab Suci," dalam Alfathri Adlin, *Mengeledah Hasrat Sebuah Pendekatan Multi Perspektif* (Cet. 1; Yogyakarta: Jalasutra, 2006), h. 346.

⁴⁵Malcolm Barnard, *Fashion Sebagai Komunikasi Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosial, Seksual, Kelas, dan Gender* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), h. 83.

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), h. x.

kelompok sosial tersebut untuk mengaktualisasikan identitas mereka melalui jilbab.

Memang, dalam konteks pemahaman jilbab itu, yang penting diingat bahwa pilihan jilbab adalah pilihan wanita. Terlepas dari pemaknaan jilbab sebagai identitas, prestise sosial ataupun atas dasar perintah Alquran.

3. Masyarakat Jilbab

a. Jilbab dan Agama

Berikut ini akan diuraikan bagaimana “perjalanan” jilbab di beberapa agama dunia. Uraian ini diharapkan bisa memberikan gambaran yang jelas tentang peran dan kedudukan jilbab seperti yang terungkap dalam berbagai lembaran kitab-kitab keagamaan dari masing-masing agama yang dijelaskan.

Jilbab dalam Ajaran Yahudi

Seorang pemuka agama Yahudi, Rabbi Dr. Menachem M. Brayer, Professor Literatur Injil pada Universitas Yeshiva dalam bukunya, *The Jewish woman in Rabbinic Literature*, menulis bahwa baju bagi wanita Yahudi saat bepergian keluar rumah yaitu mengenakan penutup kepala yang terkadang bahkan harus menutup hampir seluruh muka dan hanya meninggalkan sebelah mata saja. Dalam bukunya tersebut ia mengutip pernyataan beberapa Rabbi (pendeta Yahudi) kuno yang terkenal: “*Bukanlah layaknya anak-anak wanita Israel yang berjalan keluar tanpa penutup kepala*”, “*Terkutuklah laki-laki yang membiarkan rambut istrinya terlihat*,” dan “*Wanita yang membiarkan rambutnya terbuka untuk berdandan membawa kemelaratan*.”⁴⁷

⁴⁷Sherif Abdel Azeem, *Sabda Langit Perempuan dalam Tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen* (Cet. II; Yogyakarta: Gama Media, 2001), h.74.

Kerudung juga menyimbolkan kondisi yang membedakan status dan kemewahan yang dimiliki wanita yang memakainya. Kerudung kepala menandakan martabat dan keagungan seorang wanita bangsawan Yahudi.

Jilbab telah dikenakan oleh wanita-wanita sebelum kaum Yahudi, karena jilbab merupakan aturan Tuhan yang diperintahkan kepada para istri-istri Nabi. Jilbab yang dipraktekkan oleh kaum wanita Yahudi tersebut masih bertahan sampai saat ini bahkan wanita-wanita yang berada di Eropa masih mempertahankan pemakaian jilbab sampai abad ke-19 ketika kehidupan wanita sudah mulai bercampur dengan kebudayaan “sekuler.” Wanita-wanita Yahudi di Eropa masih mempertahankan tradisi untuk selalu menutup kepalanya supaya tidak terlihat rambutnya dengan wig. Namun wanita-wanita Yahudi yang ada di Timur Tengah masih menggunakan jilbabnya dikala mau keluar rumah maupun beribadah kepada Tuhan di Sinagoge. Berarti syariat jilbab mau dipraktekkan dikalangan kaum wanita Yahudi sebagai ketaatan kepada aturan syariat Talmud dan hukum Rabi Yahudi. Jilbab yang ditekankan oleh syariat Talmud dan hukum Rabi begitu keras dan tegas kepada kaum wanita Yahudi. Akan tetapi di sisi lain, ada syariat Talmud dan aturan hukum para Rabi Yahudi yang begitu menghinakan kaum wanita, seperti diperbolehkannya para wanita untuk menjadi pelacur demi kemenangan kaum Yahudi. Dinyatakan oleh Rabbi Tam bahwa berzina dengan orang non-Yahudi, baik laki-laki maupun wanita, tidak ada hukumnya, karena orang-orang asing adalah keturunan hewan.⁴⁸ Ungkapan Rabi Yahudi ini berarti membolehkan pelacuran dan perbuatan perzinahan bagi kaum wanitanya. Gereja-gereja terdahulu dan biarawati-

⁴⁸Muhammad Asy-Syarqawi, *Talmud Kitab Hitam Yahudi Yang Menggemparkan* (Cet. 1; Jatiwaringin: Sahara, 2004), h. 234.

biarawatinya yang bercadar dan berkerudung memakai kebaya panjang, menutupi seluruh tubuhnya sehingga jauh dari kekejian dan kejahatan.⁴⁹

Ajaran tentang hijab memang disyariatkan dalam teks-teks dan Kitab Suci umat Yahudi (seperti Talmud). Jauh berabad-abad sebelum Alquran hadir, Kitab Suci Yahudi sudah mengsyari'atkan tentang hijab ini. Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika ada sejumlah tokoh, rabbi, ulama, kelompok, dan sekte Yahudi dewasa ini yang mengklaim bahwa hijab itu adalah "Syari'at Yahudi". Beberapa kelompok Yahudi ortodoks memandang berhijab merupakan "panggilan ilahi" yang harus ditaati oleh semua umat Yahudi.

Salah satu tokoh Yahudi yang getol menyuarakan gerakan "hijab Syar'i" adalah Bruria Keren, seorang pemimpin Yahudi ortodoks di Israel. Ia bahkan mengklaim bahwa asal-usul "tradisi hijab" itu berasal dari Yahudi dan karena itu siapa saja, perempuan mana saja, yang mengenakan hijab berarti telah meniruniru ajaran, budaya, dan tradisi Yahudi. Menurutnya, kitab-kitab suci agama di Timur Tengah, termasuk Alquran, yang mengajarkan tentang hijab berarti telah mengjiplak Kitab Talmud. Klaim ini sebetulnya sangat berlebihan dan hiperbolik mengingat jauh sebelum masa Israelite (Yahudi Kuno), tradisi hijab ini sudah dipraktekkan oleh berbagai suku dan kelompok masyarakat di Timur Tengah (Mesopotamia, Assyria, dll). Selanjutnya, Bruria Keren menyerukan agar semua kaum Hawa Yahudi untuk berhijab bukan hanya semata-mata demi memenuhi "panggilan ilahi" tetapi juga sebagai lambang kesederhanaan sekaligus perlindungan dari kemungkinan kejahatan atas kaum perempuan yang dilakukan oleh para pria hidung belang-belang.

Di Israel ada sekelompok Yahudi yang menamakan diri "Sekte Burqa Heredi" yang bahkan lebih ketat dalam menerapkan "Syari'at hijab" ini. Kaum

⁴⁹Al-Ghaffar, *Wanita...*, h. 38.

perempuan Yahudi Heredi Burqa bukan hanya membalut tubuh dan kepala mereka dengan hijab dan jilbab atau abaya tetapi bahkan menutup rapat wajah mereka dengan sehelai kain yang disebut "frumka" (semacam niqab atau burqa, persis seperti perempuan Saudi, Arab Badui, atau perempuan Afganistan di zaman rezim Taliban). Karena mengenakan busana yang ekstrim ini, maka sejumlah media menyebut mereka sebagai "Yahudi Taliban". Seperti klaim dan penegasan dari Bruria Keren, sejumlah tokoh Yahudi dari sekte Heredi ini seperti Rabbi Yitzchok Tuvia Weiss juga menyatakan bahwa penggunaan tata busana super ketat ini dalam rangka untuk menegakkan "syariat Yahudi" sekaligus untuk kembali ke ajaran orisinal Talmud tentang wasiat berhijab sebagai simbol kesahajaan bagi perempuan.

Jika perempuan dari Sekte Burqa Heredi menutup rapat seluruh tubuh mereka, maka perempuan sekte Yahudi Ortodoks lain seperti Lev Tahor di Kanada (hususnya Ontario dan Quebec) mengenakan hijab dan jilbab minus kain penutup muka seperti tampak dalam foto ini (courtesy: CanadianContent) yang mirip sekali dengan ukhti-ukhti Muslimah atau kaum "hijaber" di Indonesia dan lainnya. Dalam Bahasa Ibrani, Lev Tahor berarti "hati yang suci". Sekte ini merupakan salah satu kelompok ultra-ortodoks Yahudi yang dipimpin oleh Rabbi Shlomo Helbrans yang gencar menentang Zionisme dan aneksasi Israel atas Palestina. Kelompok Yahudi ultraortodoks juga bertebaran di Amerika. Dalam kehidupan sehari-hari, pengikut sekte Lev Tahor ini sangat sederhana dan "apa adanya" dalam menjalani hidup serta jauh dari hiruk-pikuk kemewahan duniawi.

Beberapa ajaran fundamental atau karakteristik mendasar Sekte Lev Tahor ini antara lain penolakan terhadap Negara Israel modern sampai datangnya sang "Juru Selamat", menolak semua bentuk kehidupan modern karena dianggap bid'ah, kewajiban memakai baju/jubah tradisional berwarna hitam, mengikuti

“diet Yahudi” dalam pola-makan (termasuk tidak makan daging babi karena dianggap haram), kawin muda, berbicara dengan Bahasa Yiddish, rumah sangat sederhana tanpa dekorasi modern, dan lain sebagainya.⁵⁰

Jilbab dan Kekristenan

Di dalam Alkitab, terdapat beberapa ayat yang menunjukkan adanya anjuran memakai jilbab-cadar bagi kaum Nasrani. Berikut ini di antara ayat-ayat yang dimaksudkan:

“... Tetapi tiap-tiap wanita yang berdoa atau bernubuat dengan kepala yang tidak bertudung, menghina kepalanya, sebab ia sama dengan wanita yang dicukur rambutnya. Sebab jika wanita tidak mau menudungi kepalanya, maka haruslah ia juga menggunting rambutnya. Tetapi jika bagi wanita adalah penghinaan, bahwa rambutnya digunting atau dicukur, maka haruslah ia menudungi kepalanya. Sebab laki-laki tidak perlu menudungi kepalanya: ia menyinarkan gambaran dan kemuliaan Allah. Tetapi wanita menyinarkan kemuliaan laki-laki. Sebab laki-laki tidak berasal dari wanita, tetapi wanita berasal dari laki-laki. Dan laki-laki tidak diciptakan karena wanita, tetapi wanita diciptakan karena laki-laki. Sebab itu, wanita harus memakai tanda wibawa di kepalanya oleh karena para malaikat. Namun demikian, dalam Tuhan tidak ada wanita tanpa laki-laki dan tidak ada laki-laki tanpa wanita. Sebab sama seperti wanita berasal dari laki-laki, demikian pula laki-laki dilahirkan oleh wanita; dan segala sesuatu berasal dari Allah. Pertimbangkanlah sendiri: Patutkah wanita berdoa kepada Allah dengan kepala yang tidak bertudung? Bukankah alam sendiri menyatakan kepadamu, bahwa adalah kehinaan bagi laki-laki, jika ia berambut panjang, tetapi bahwa adalah kehormatan bagi wanita, jika ia berambut panjang? Sebab rambut diberikan kepada wanita untuk menjadi penudung...” (Kitab 1 Korintus, Pasal 11 ayat 5-15.)⁵¹

“... Menjelang senja Ishak sedang keluar untuk berjalan-jalan di padang. Ia melayangkan pandangannya, maka dilihatnyalah ada unta-unta datang. Ribka juga melayangkan pandangannya dan ketika dilihatnya Ishak, turunlah ia dari untanya. Katanya kepada hamba itu: “Siapakah laki-laki itu yang berjalan di padang ke arah kita?” Jawab hamba itu: “Dialah tuanku itu.” Lalu Ribka

⁵⁰Prof. Sumanto Al-Qurtuby, tulisan diunggah dari akun *facebook* pada hari Selasa, 14 Maret 2017

⁵¹Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Deuterokanonika* (Cet. II; Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2002), h. 208, 209.

mengambil telekungnya dan bertelekunglah ia.” (Kitab Kejadian, Pasal 24 ayat 63-65).⁵²

Berjilbab dalam tradisi kekristenan tidak jauh berbeda dengan tradisi Yahudi. Wanita-wanita di sekitar Yesus Kristus berjilbab atau berkerudung sesuai dengan praktek wanita-wanita di sekitar para Nabi terdahulu. Pakaian mereka longgar dan menutupi tubuh mereka sepenuhnya. Mereka juga berjilbab untuk menutupi rambutnya. Hal itu berarti bahwa wanita-wanita Kristen yang berjilbab merupakan tanda ketaatan kepada Tuhan. Tradisi berjilbab ini bahkan sudah lama dipraktikkan oleh para Biarawati Katolik selama ratusan tahun.⁵³

Menutup kepala atau berjilbab yang dilakukan oleh para Biarawati Katolik itu sampai kini masih diberlakukan. Namun, wanita-wanita Kristen saat ini, baik yang ada di Eropa atau Barat, dan termasuk di Indonesia, tidak memakai jilbab atau menutup kepalanya, walaupun Santo Paulus telah mengingatkan kepada jemaatnya untuk memakai kerudung atau berjilbab. Menurut St. Paulus, menutup kepala bagi wanita itu sebagai simbol otoritas laki-laki yang merupakan bayangan dan keagungan Tuhan, karena wanita diciptakan dari laki-laki dan untuk kepentingan laki-laki pula.⁵⁴

Begitu pula St. Tertullian menyatakan bahwa, wanita muda harus memakai kerudung ketika ia mau pergi ke jalan. Oleh karenanya, wanita diwajibkan untuk memakai jilbab ketika di Gereja dan ketika berada di antara orang-orang yang tidak dikenal.⁵⁵

Dalam kaitan ini, Abu Ameenah Bilal Philips menegaskan bahwa, *dalam* kanon Gereja Katolik terdapat artikel hukum yang mewajibkan wanita untuk

⁵²Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab...*, h. 24.

⁵³Azeem, *Sabda...*, h. 76.

⁵⁴Kitab 1 Korintus, Pasal 11, ayat 6-9. Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Deuterokanonika*, h. 208.

⁵⁵Azeem, *Sabda...*, h. 76-77.

menutup kepala mereka saat berada di Gereja. Bahkan sekte-sekte Kristen, seperti kaum Amish dan Mennonite memelihara kerudung bagi kaum wanitanya hingga saat ini.⁵⁶

Namun wanita kristen yang berada di Barat atau di Eropa, atau juga di Indonesia sudah menanggalkan jilbabnya. Bahkan saat datang ke Gereja pada setiap hari minggu tidak terlihat jemaat wanitanya memakai jilbab atau kerudung. Berjilbab dalam kristen ternyata sudah dipraktekkan oleh Ibu Yesus kristus atau Bunda Maria, seperti terlihat dalam gambar-gambar Bunda Maria yang memakai jilbab. St. Paulus menekankan kepada wanita Kristen untuk berjilbab karena termasuk wanita yang mulia dan terhormat. Apalagi Bunda Maria sebagai ibu Yesus yang suci dan dimuliakan Tuhan.

Dalam tradisi kekristenan, jilbab menjadi sebuah simbol fundamental yang bermakna ideologis. Bagi agama Katholik, jilbab merupakan bagian dari simbol kewanitaan dan kesalehan. Dalam Taurat, misalnya, dikenal pula istilah yang semakna dengan jilbab, yaitu *tiferet*; sedang dalam Injil terdapat istilah *redid*, *zammah*, *realah*, *zaif*, dan *mitpahat*.⁵⁷ Bukan tidak mungkin bahwa istilah serupa apabila ditelusuri lebih jauh akan ditemukan juga dalam agama-agama lain yang diturunkan ke muka bumi ini, seperti Hindu dan Budha. Sebab, walau bagaimanapun pakaian mewakili suatu tanda atau simbol spiritual keagamaan. Namun, tetap harus diingat bahwa senantiasa tercipta jarak atau keterpisahan antara tatanan nilai yang hakiki dengan pelaksanaannya dalam kehidupan sehari-hari secara luas.

⁵⁶Abu Ameenah Bilal Philips, *Agama Yesus Yang Sebenarnya* (Jakarta: Pustaka Dai, 2004), h. 179.

⁵⁷Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab" *Ulumul Quran*, no. 5, vol. VI, Lembaga Studi Agama dan Filsafat bekerjasama dengan Pusat Peranserta Masyarakat, (1996): h. 36.

Berkaitan dengan penggunaan jilbab atau kerudung ini, Epstein, seorang antropolog, mengatakan, tradisi wanita menghijabi diri mereka ketika mereka bepergian dalam masyarakat umum telah sangat lama (dilakukan) di negeri timur. Barangkali rujukan pertamanya dapat ditemukan dalam kodeks bangsa Assyria, yang mengatur supaya para istri, anak wanita, janda, ketika bepergian ke luar rumah, harus berhijab.⁵⁸

Ada sebuah asumsi menarik mengenai asal-usul kerudung atau jilbab yang diungkapkan oleh Nasaruddin Umar bahwa dalam beberapa literatur Yahudi penggunaan kerudung berawal dari peristiwa dosa asal (*original sin*) yaitu peristiwa ketika Hawa menggoda suaminya, Adam, untuk memetik dan memakan buah khuldi, buah terlarang, yang mengakibatkan mereka berdua menjadi berdosa dan terusir dari Surga. Akibat peristiwa itu, dalam Kitab Talmud, maka Adam dan Hawa pun mendapatkan kutukan.⁵⁹ berupa 10 penderitaan. Salah satu bentuk kutukan terhadap wanita adalah bahwa dia akan mengalami menstruasi di mana sepanjang sejarah manusia menstruasi dianggap sebagai suatu simbol baik secara teologis maupun mitos, dan dari sini pulalah para antropolog mengaitkan asal-usul penggunaan jilbab, yaitu dari *menstrual taboo*. Istilah menstruasi berasal dari kata menstruasi (*mens*) berasal dari bahasa Indo-Eropa. Akar katanya adalah “manas”, “mana”, atau “men”, yang juga sering menjadi “Ma”, berarti sesuatu yang berasal dari dunia gaib kemudian menjadi makanan suci (*divine food*) yang diberkahi lalu mengalir ke dalam tubuh dan memberikan kekuatan bukan hanya pada jiwa, tetapi juga fisik. Mana juga berhubungan dengan kata “*mens*” (Latin) yang kemudian menjadi kata *mind*

⁵⁸Louis M. Epstein, *Sex, Laws and Customs in Judaism* (New York; Ktav Publishing House, Inc., 1967), h. 36.

⁵⁹Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim* (Cet. I; Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), h. 28.

(pikiran) dan *moon* (bulan). Keduanya mempunyai makna yang berkonotasi kekuatan spiritual. Dalam bahasa Yunani, Men berarti *Month* (Bulan).⁶⁰

Menstruasi merupakan salah satu penderitaan kutukan yang harus dijalani oleh Hawa dan segenap kaumnya, karena itu wanita yang sedang mengalami menstruasi dianggap sedang berada dalam suasana tabu dan darah menstruasinya (*menstrual blood*) dianggap sebagai darah tabu yang menuntut perlakuan khusus. Larangan melakukan hubungan seksual ketika seorang wanita sedang menstruasi terdapat pada hampir semua agama, kepercayaan, dan adat istiadat. Bahkan di kalangan Yahudi dan Kristen ada kepercayaan bahwa beberapa jenis makanan tidak boleh disentuh pada saat seorang wanita sedang menstruasi karena dikhawatirkan akan mencemari, terutama itu adalah makanan atau minuman yang mengandung alkohol. Tatapan wanita yang sedang menstruasi memiliki semacam kemampuan tertentu untuk menimbulkan daya rusak Sang Mata Kejahatan. Sang Mata Kejahatan dapat menyebabkan gagalnya panen, membusuknya makanan, dan sakitnya anak kecil.⁶¹

Kepercayaan akan menstrual *taboo* tersebut mengakibatkan munculnya berbagai macam tanda dan isyarat yang harus digunakan oleh wanita pada anggota badan tertentu agar masyarakat dapat terhindar dari pelanggaran terhadap menstrual *taboo*.

Mengenai *taboo* tersebut, Franz Steiner juga Evelyn Red menjelaskan lebih jauh bahwa istilah tabu atau *taboo* pada darah haid berasal dari rumpun bahasa Polynesia. Kata “ta” berarti tanda, simbol (*mark*) dan kata “pu” atau “bu” adalah keterangan tambahan yang menggambarkan kehebatan (*intensity*), lalu

⁶⁰Nasaruddin mengutip dari Lara Owen, *Her Blood is Gold: Celebrating the Power of Menstruation* (San Francisco: Harper San Francisco, 1993), h. 9. Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim*, h. 26, 27.

⁶¹Grahn Judy, *Blood, Bread, and Roses: How Menstruation Created the World* (Boston: Beacon Press, 1993), h. 87.

diartikan sebagai tanda yang sangat ampuh (*marked thoroughly*). Taboo juga sering diartikan dengan tidak bersih (*unclean, impure*), tetapi juga diidentikkan dengan kata suci (*holy*) dan pemali (*forbidden*). Tabu juga sering dikacaukan pengertiannya dengan sakral (*sacred*) dan profan. *Menstrual taboo* sudah menjadi istilah yang umum digunakan dalam buku buku antropologi yang berbicara tentang persoalan menstruasi.⁶²

Dari *menstrual taboo* tersebut lahirlah apa yang disebut sebagai *menstrual creation* berupa kosmetik, sisir, selop, sandal, sepatu, pondok haid, kerudung dan cadar. Pada mulanya, kosmetik hanya digunakan oleh wanita yang sedang menstruasi, dan terlarang bagi anak-anak yang belum menstruasi, orang yang sudah menopause, apalagi kaum laki-laki; kosmetik ini berfungsi sebagai isyarat tanda bahaya (*signal of warning*) agar tidak terjadi pelanggaran terhadap *menstrual taboo* serta sebagai penolak bala. Cara penggunaan kosmetik tersebut juga memiliki corak dan tata cara masing-masing pada setiap daerahnya. Selain itu, di beberapa kelompok masyarakat, wanita yang sedang menstruasi tidak boleh menginjakkan kakinya ke tanah tanpa alas kaki (selop, sandal atau sepatu) untuk mencegah polusi dan malapetaka. Bahkan di beberapa daerah alas kaki tersebut dibuat berat, berukuran kecil dan runcing agar wanita yang sedang menstruasi tidak bisa berjalan jauh ke mana-mana. Kemudian, pondok haid, suatu pondok yang dibangun jauh dari perkampungan dan dikhususkan untuk wanita yang sedang menstruasi agar mereka tidak membaur dengan masyarakat, termasuk keluarga dekatnya sendiri. Adapun cadar (*hood*) pertama kali digunakan untuk wanita yang sedang menstruasi dan pengganti pondok haid bagi wanita dari kalangan raja atau bangsawan. Cadar tersebut berfungsi untuk

⁶²Nasaruddin mengutip dari Franz Steiner, *Taboo* (London: Penguin, 1956), h. 32. Thomas Buckley & Alma Goettlieb, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation* (University of California Press: Berkeley, 1988), h. 7.

menutupi pancaran mata terhadap cahaya matahari dan sinar bulan yang diyakini sangat berbahaya karena dapat menimbulkan malapetaka bagi alam dan manusia.

Penggunaan kata *hut* dalam bahasa Inggris yang berarti kerudung/cadar yang menutup bagian kepala sampai ke leher dan kata *hat* yang berarti topi mempunyai kedekatan makna dan boleh jadi berasal dari satu akar kata dengan *hut* yang berarti bangunan sementara (*temporary wooden house*) bagi wanita yang sedang menstruasi. Secara etimologis kata *hut* maknanya berkonotasi negatif, karena biasa juga berarti bangunan yang jelek (*the house of rude construction*). Sama dengan kata *hood*, selain berarti kerudung/cadar, juga berarti penjahat dan buaya darat. Karena itu, penggunaan dua kata yang disebut terakhir digunakan dalam konteks yang negatif pula.⁶³ Dalam agama Yahudi, kemudian, bahkan muncul peraturan yang menyatakan bahwa Para wanita yang bepergian ke muka umum dengan tanpa berhijab merupakan penyebab sah bagi tindakan perceraian, sebagaimana halnya dengan kekafiran.⁶⁴ Mungkin karena itu pula maka Nur Veergin menunjuk ajaran agama lain, khususnya Kristen, sebagai penyebar penggunaan *chador* atau kerudung hitam panjang.

Berbagai kategori ini dipengaruhi oleh ajaran Kristen. Sebagai contoh adalah *cadar*. Dikatakan bahwa *chador* hitam kelam yang kian banyak terlihat di jalanan Istanbul merupakan sesuatu yang berkaitan dengan ajaran Islam, bagaimanapun itu sama sekali tidak berhubungan dengan Islam Turki. Kebiasaan itu datang dari Byzant (ajaran Kristen), ia datang dari Iran, tetapi ia jelas tidak diturunkan, tidak berasal dari budaya nasional Turki atau pun budaya Islam di Turki.⁶⁵ Menurut Farzaneh Milani, perubahan dari pondok haid menjadi jilbab

⁶³Umar, *Mendekati...*, h. 57.

⁶⁴Epstein, *Sex...*, h. 41.

⁶⁵Akbar S. Ahmed, *Living Islam: Tamasya Budaya Menyusuri Samarkand Hingga Stomoway*, terj. Pangestuningsih (Bandung: Mizan, 1997), h. 233.

adalah buah dari perjuangan wanita bangsawan, namun tidak ada data yang pasti mengenai kapan peralihan itu terjadi. Sedangkan menurut Navabakhsh, jilbab sudah menjadi bagian dari tradisi pra-Islam, bahkan 500 tahun SM jilbab sudah menjadi pakaian kehormatan bagi wanita bangsawan di Kerajaan Persia. Lebih jauh lagi dia menyatakan bahwa semula Alquran sendiri tidak menetapkan kapan wanita harus dihijab dari lingkungan laki-laki. Kata *hijab* dalam arti pengucilan wanita tidak dikenal sebagai suatu fenomena sosial historis pada masa Rasulullah. Hijab ketika itu lebih sering diasosiasikan dengan gaya wanita kelas atas di kalangan masyarakat petani dan para pendatang, yang merupakan bagian dari tradisi pra-Islam di Syria dan adat dikalangan orang-orang Yahudi, Kristen, dan Sasania.⁶⁶

b. Jilbab dan Sosio-Antropologis

Islam datang kepada manusia dengan berbagai petunjuk tentang bagaimana seharusnya manusia itu menyikapi hidup dan kehidupan ini secara lebih bermakna dalam arti yang seluas-luasnya.⁶⁷ Manusia di dalam kehidupannya tak luput dari yang namanya problematika yang perlu dicari jalan keluarnya. Setiap orang mempunyai cara pandang yang berbeda-beda dalam menyelesaikan satu problematika. Sehingga dari satu problematika, boleh jadi terdapat banyak solusi untuk menyelesaikannya.

Jilbab menurut pandangan *antropologi* adalah salah satu dari bentuk kebudayaan yang mempunyai pola tingkah laku, kepercayaan dan sikap tersendiri. Hal ini digambarkan ketika seorang wanita menggunakan jilbab, antara lain sebagai berikut:

⁶⁶Umar, *Mendekati...*, h. 40, 41. Nasaruddin Umar mengutip informasi tersebut dari Mustafa Hashem Sherif, *What is Hijab, Journal the Muslim World*, vol. LXXVIII, no. 2: h. 157.

⁶⁷Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2012), h. 1.

- a. Tingkah laku seorang wanita yang memakai jilbab cenderung lebih sopan dari pada wanita yang tidak menggunakan jilbab.⁶⁸
- b. Dalam aspek kepercayaan, jilbab saat ini merupakan identitas dari wanita muslimah. Diketahui bahwa dalam Islam terdapat aturan-aturan dalam berpakaian, salah satunya adalah tertutupnya aurat. Adapun untuk aurat wanita adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan. Jadi dengan adanya wanita yang memakai jilbab, maka ia telah melakukan sebagian dari aturan-aturan agama tersebut, yakni menutup aurat.
- c. Sikap seseorang ketika melihat wanita yang memakai jilbab cenderung berbeda dengan ketika melihat wanita yang tidak memakai jilbab, misalnya seseorang lebih menjaga jarak dan tidak berani menggoda wanita yang berjilbab dari pada dengan wanita yang tidak berjilbab. Adanya kasus pelecehan seksual dan pemerkosaan yang terjadi pada akhir-akhir ini, itu disebabkan karena dari wanitanya itu sendiri yang mengawalinya, semisal masih mengumbar auratnya dalam arti sudah berpakaian, akan tetapi masih terdapat bagian yang terbuka, atau bagian yang masih terlihat menonjol, atau sudah berpakaian tertutup tetapi masih terlihat warna kulitnya. Jadi, dengan adanya wanita yang berjilbab, diharapkan dapat menanggulangi dan mengurangi adanya sikap-sikap yang tidak bertanggung jawab (seperti yang telah disebutkan) di lingkungan masyarakat.

Ranah kehidupan sosial pun tidak lepas dari pengaruh jilbab. Dalam kehidupan keseharian dimana aspek pergaulan telah menjadi keharusan, maka identitas pakaian menjadi ciri utama dari seseorang. *Pertama*, jilbab sebagai trend *fashion*. Jilbab seringkali digunakan pada moment-moment tertentu seperti

⁶⁸Walaupun demikian, tidak menutup kemungkinan ada juga wanita yang tidak memakai jilbab, tapi perilakunya santun.

pernikahan, pengajian, arisan, dan lain-lain. *Kedua*, jilbab sebagai praktik konsumtif. Berbagai ragam model jilbab ditawarkan dari mulai peragaan busana muslim sampai butik khusus jilbab dijual di mall. *Ketiga*, jilbab sebagai personal symbol. Jilbab dapat menunjukkan kelas sosial tertentu. Terjadinya transformasi dalam penggunaan *fashion* jilbab di dalam masyarakat muslimah di Indonesia merupakan perubahan sosial paling mendasar di abad globalisasi yang menciptakan budaya konsumen dan gaya hidup konsumerisme. Menurut Baudrillard, ciri masyarakat konsumen adalah terciptanya masyarakat yang didalamnya terjadi pergeseran logika dalam konsumsi yaitu dari logika kebutuhan menuju logika hasrat. Hal ini ditandai bagaimana konsumsi *fashion* jilbab melampaui sekedar pemenuhan penutup aurat (menurut teks agama) tetapi menuju ke arah pemenuhan kebutuhan akan tanda-tanda. Orang tidak lagi mengkonsumsi nilai guna tetapi nilai tanda-tandanya. Baudrillard justru mengatakan bahwa di era kapitalisme sekarang ini sebuah barang ataupun produk justru dikonsumsi karena nilai tukarnya yang bersifat simbolik (entitasnya tak dapat terlihat tapi bisa dipahami). Karena itu, orang yang memakai jilbab bukan karena keputusannya untuk menutupi tubuhnya, melainkan juga karena di jilbab itu ada prestise dan simbol kelas. Untuk menyediakan berbagai produk kapitalisme seperti ini, maka dibangunlah pasar modern seperti mall yang tempatnya dibuat mewah. Beragam butik pakaian yang menawarkan model dan trend jilbab bertebaran di mall dan supermarket bahkan di pasar tradisional. Perubahan makna terhadap pemakaian jilbab memang telah menjadi trend di kalangan masyarakat muslim. Apakah ini dapat dianggap sebagai bentuk ketaatan lain dalam menjalani sistem keagamaan atau hanya sekedar ikut-ikutan (dianggap modis) mengikuti gaya hidup. Fenomena jilbab ini akhirnya menjadi sebuah *pseudo* realitas (kenyataan semu), *hiperrealitas*, menurut pemikiran

Baudrillard. Jilbab sebagai pertanda bahwa orang tersebut adalah muslim, tetapi di satu sisi memberikan makna lain yang berbeda. Misalnya, untuk menutupi kekurangan secara fisik ataupun ingin menunjukkan sebagai orang modern yang taat pada agama.

c. Jilbab dan Politik

Sejarah panjang penggunaan jilbab tidak terlepas dari faktor politik. Jilbab identik dengan resistensi simbol perlawanan dan pembebasan. Sebagai gerakan resistensi, ia tak hanya berhenti pada masyarakat Timur Tengah, melainkan terejawantah dalam masyarakat muslim modern di berbagai belahan dunia. Menurut James C. Scott, “perlawanan” adalah segala tindakan yang dilakukan oleh kelompok subordinat yang bertujuan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh kelompok superdinat kepada mereka.⁶⁹

Di Aljazair, misalnya, jilbab mempunyai peran penting dalam proses kemerdekaan negara ini. Kolonial Perancis tidak hanya mengontrol hukum Islam perkara-perkara pidana tapi juga menghancurkan kebudayaan mereka memberangus adat setempat, dan melarang warga mempelajari bahasa mereka sendiri. Para pendatang Perancis mendominasi wilayah Aljazair dan memegang posisi-posisi fungsionaris publik, dan mengontrol pos-pos subordinat di bawahnya. Strategi lainnya adalah mem-Perancis-kan wanita Aljazair dengan mencabut akar budayanya. Jilbab menjadi target kolonial untuk mengontrol dan melepaskan untuk mempengaruhi wanita Aljazair agar melepaskan jilbabnya dengan alasan untuk memodernisir Aljazair. Namun, budaya tradisional Arab Aljazair memandang keluarga adalah pusat di mana dunia sosial moral itu berada; wanita adalah pusat identitas sakral keluarga dan penjaga harga diri dan

⁶⁹James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts* (London: Yale University Press New Haven and London, 1990), h. 17-21.

reputasi keluarga Arab. Keibuan dipandang sakral. Maka, menyerang wanita Muslim, berarti mendestabilisasikan inti sistem sosial-spiritual dan memperkosa secara literal maupun figuratif akar budaya mereka. Dan salah satu bentuk perlawanan Aljazair terhadap apa yang dilakukan oleh Perancis itu adalah memperkuat jilbab sebagai bagian dari simbol nasional dan kultural perjuangan wanita Aljazair.⁷⁰

Pada masa kemerdekaan kerudung telah dipopulerkan oleh ibu Fatmawati, istri presiden pertama Indonesia. Dalam hal ini ibu Fatmawati seakan hendak menunjukkan pada persada dunia bahwa inilah pakaian khas Indonesia. Jadi ketika itu kerudung lebih kental menjadi simbol identitas kebangsaan. Ini menunjukkan bahwa saat negara ini memproklamasikan kemerdekaannya, wanita berkerudung bukan merupakan hal baru. Hingga pada tahun 1983, istilah kerudung masih terus dipakai dan belum dikenal istilah lainnya. Yaitu dalam perdebatan tentang penggunaan busana penutup rambut pelajar di sekolah antara menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Noegroho Notosoesto) yang kemudian direspon oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Seiring perkembangan budaya dan ghirah keislaman, jilbab mulai dikenal di Indonesia. Namun penerimaan jilbab di negeri ini pada awalnya bukan tanpa masalah. Dalam konteks masyarakat Indonesia istilah jilbab masih berbau asing. Di sisi lain jilbab juga mengalami diskriminasi karena harus berhadapan dengan pihak penguasa, sehingga penerimaannya melalui proses yang tidak mudah.⁷¹ Walaupun begitu, perlahan tapi pasti jilbab menjadi populer dan kemudian menjadi trend di mana-mana. Kini, trend jilbab telah merebak menjadi

⁷⁰El-Guindi, *Jilbab...*, h. 270.

⁷¹Hal ini karena diperkuat turunnya SK 052 dari Departemen P&K. Pada 17 Maret 1982, Departemen P&K mengeluarkan Surat Keputusan (SK) 052/C/Kep/D/82. SK tersebut mengatur bentuk dan penggunaan seragam di sekolah-sekolah negeri.

busana ibu-ibu anggota majelis taklim, para pelajar sekolah umum, para buruh wanita, para wanita eksekutif, pejabat publik, pengusaha wanita, reporter televisi, dan dunia selebritis.

Ada yang luput dari perhatian, di balik wacana jilbab yang sudah menjadi *trend* dan seakan jadi budaya di tanah air. Makna jilbab terkadang direduksi, dikooptasi dan disalahmaknakan untuk kepentingan sesaat. Tentu di sini jilbab sarat makna dalam beragam konteks. Jilbab bukan saja sekedar kewajiban, tapi simbol kultural yang bisa membedakan komunitas santri dengan komunitas lainnya. Di sisi lain, pemakaian jilbab juga dianggap sekedar mode busana, karena tuntutan pasar ataupun sebagai strategi untuk menampilkan spiritual atau bahkan hanya sebagai pencitraan saja. Tak urung, jilbab juga kadang sebagai simbol alibi stereotip, untuk menyembunyikan identitas. Akhir-akhir ini jilbab mendadak menjadi busana trend para wanita tersandung kasus hukum di pengadilan.

Pada permulaan 1980-an, jilbab, baik sebagai fashion atau istilah mulai dikenal di negeri ini. Ada dua faktor yang turut mendukung kemunculan jilbab yang kemudian ngetrend di sekolah-sekolah dan kampus-kampus lokal. Pertama, faktor eksternal, yaitu situasi internasional kala itu turut mempengaruhinya.⁷² Empat di antaranya yang cukup dominan adalah pengaruh dari pemikiran al-Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan revolusi Iran. Ikhwan al-Muslimin berdiri pada tahun 1928 di Mesir dengan pendirinya H^asan al-Banna> Pada awal tahun 1970an, beberapa buku karya tokoh *Ikhwan al-Muslimin* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Pemikiran tokoh sekaliber H^asan al-

⁷²Tahun 1970-an merupakan tahun yang penuh pergolakan bagi dunia Islam. Berbagai peristiwa penting seolah menandai geliat baru umat Islam di berbagai dunia. Dimulai dari perang Ramadhan, Mesir dan Israel (1973), embargo minyak Arab yang dipimpin oleh raja Faisal (1973), berkuasanya Zia ul-Haq di Pakistan dengan program Islamisasinya (1977), Jihad Afghanistan (1979) kemudian revolusi Iran meletus (1979).

Banna dan Sayyid Quthb tampaknya ketika itu bisa menyuntik girah ke-Islaman dan menjadi inspirasi bagi pergerakan Islam di kampus. Seiring dengan berlangsungnya proses demokratisasi, maka gerakan Islam di kampus-kampus semakin leluasa mengembangkan kiprahnya.

Kenyataan ini mengkondisikan berlangsungnya transmisi pemikiran Hassan al-Banna dengan intensitas yang tinggi. Inilah yang kemudian melatarbelakangi bakal adanya pergerakan dakwah kampus yang berfaham salafi di Indonesia. Peristiwa itu terjadi setelah ada larangan bagi warga kampus untuk melakukan sejumlah aktivitas politik, yang tercermin dari ungkapan *back to campus*, dan sejak itu pula mulai marak sejumlah kajian ke-Islaman di beberapa kampus lokal.⁷³ Dari sini girah ke-Islaman pelajar-pelajar di kampus mulai tumbuh, dengan ditandai bagi kelompok laki-lakinya berjenggot dan bagi yang wanita wajib memakai jilbab (panjang), bahkan ada yang serba warna hitam.

Di sisi lain, pada awal 1980 pengaruh revolusi Iran begitu cepat mengalir ke Indonesia. Mungkin disebabkan keadaan pemerintahannya sama. Ketika itu negeri ini juga sedang dikuasi dan dipimpin oleh rezim yang kurang aspiratif terhadap umat Islam. Dengan alasan itu, beberapa kalangan mengaitkan khususnya *trend black veil* (jilbab hitam) di tanah air ini dengan gejala kebangkitan Islam yang ada di Iran ketika itu. Dimana revolusi besar telah terjadi di Iran pada tahun 1979, yang dipimpin oleh Imam Khomeini dan praktis berhasil mencapai kemenangan. *Black veil* (di Iran disebut *chador*) ketika itu menjadi simbol perlawanan kepada dunia Barat dan bonekanya di

⁷³Contohnya di masjid Salman sering dianggap sebagai pusat aktifitas kegiatan dakwah di kampus ITB. Di masjid Salman inilah sejak tahun 1970-an hingga 1990-an dibina kegiatan Latihan Mujahid Dakwah (LMD) yang mempunyai sasaran kelompok pelajar, sebagaimana diadakan di masjid Salahuddin UGM maupun Manarul Ilmi ITS. Tokoh sentral perintis LMD di masjid Salman ketika itu adalah Imaddudin Abdul Rahim M. Sc. Estananto, "Menakar konsep dakwah sipil: antara NU dan PKS," dalam M. Luthfi Thomafi (ed.), *Konservatisme versus Liberalisme di Tubuh NU* (Kairo: LTNU Mesir, 2004), 137. Abdul Aziz et al., *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1984), h. 211-215.

Iran, rezim yang direpresentasikan oleh Shah Reza Pahlevi, dimana kemudian tergulingkan melalui revolusi tersebut.⁷⁴

Di Indonesia, era 1980-an jilbab bak jamur di musim hujan mulai tumbuh subur di mana-mana, seiring dengan derasnya kebangkitan pelajar di kampus yang tampil sebagai pergerakan keagamaan. Fenomena ini mempunyai identitas yang serupa di hampir keseluruhan negeri-negeri Islam. Jilbab menghiasi dunia kampus dan masyarakat kota. Diawali di kampus-kampus umum; seperti ITB, IPB, UGM, UII dan kampus-kampus lainnya, termasuk kemudian menjadi trend di kalangan luas. Jelas ini adalah pemandangan yang luar biasa dan perubahan yang signifikan, tidak seperti dekade sebelumnya.

Terkait dengan fenomena jilbab di Indonesia ini, kebetulan pada era 1980an gerakan Darul Arqam (DA) di negeri jiran (Malaysia) juga lagi marak, yang mewajibkan para pengikut wanitanya untuk memakai hijab dan jubah serba hitam. Saat itu gerakan dakwah Darul Arqam begitu massive dan gencar, yang telah merebak di beberapa negara dunia, tak terkecuali di Indonesia.⁷⁵ Meskipun begitu, geliat gerakan Darul Arqam ini tidak bisa dikatakan ada pengaruh langsung dari pasca revolusi Iran. Karena secara historis maupun ideologis berdirinya jauh lebih awal (tahun 1969) dan mempunyai ajaran yang bisa dibilang (agak) berbeda dengan ajaran Islam mainstream. Namun revolusi Iran seakan menjadi momentum baru bagi kegemilangan dakwah Darul Arqam tersebut.

⁷⁴<http://muhakbarilyas.blogspot.com/2012/06/wacana-jilbab-dalam-islam.html>, (Diakses 5 Maret 2013).

⁷⁵Pada tahun 1989, Darul Arqam sudah mempunyai beberapa cabang di Indonesia; yaitu di Jakarta, Bandung, Bogor, Tasikmalaya, Palembang, Pekanbaru, Dumai, Bukit Tinggi, Padang, Medan, Aceh dll. Di samping itu, sebelum tahun 1970, di Indonesia juga sudah banyak lahir gerakan Islam kontemporer, yang hampir mayoritas mewajibkan pengikut perempuannya untuk berkerudung rapat. Seperti Islam Jamaah (kemudian dikenal sebagai LEMKARI), Gerakan Islam di Yogyakarta, Masjid Syuhada dan termasuk —gerakan Islam Masjid Salman. Abdul Aziz, *et al.*, *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 211-215.

Sedangkan faktor kedua adalah faktor internal. Di awal Orde Baru berkuasa, hubungan pemerintah dengan umat Islam kurang mesra, bahkan sering terjadi ketegangan.⁷⁶ Produk dari keadaan itu melahirkan kebijakan Orde Baru yang represif terhadap kelompok-kelompok keagamaan. Keadaan ini sangat terkait dengan situasi budaya dan politik waktu itu. Pasca kemerdekaan melawan penjajah asing, negeri ini masih harus menghadapi beberapa kelompok separatis dari warga pribumi. Antaranya ada yang menginginkan Negara Islam berdiri. Sebab itu pemimpin yang berkuasa di negeri ini bersikap antipati terhadap gerakan keagamaan, seperti ekstrimis kanan (gerakan DI/TII hingga tragedi Tanjung Priok). Pengalaman-pengalaman bersejarah itu akhirnya membawa efek kebijakan pemerintah yang cukup ketat terhadap pengawasan kegiatan agama dan syiar Islam yang dilakukan sejumlah organisasi Islam. Orde Baru ketika itu agaknya lebih melihat umat Islam sebagai ancaman bagi kestabilan politik daripada sebagai mitra. Dengan menggunakan wacana dan simbol-simbol Islam, umat Islam menjadi kelompok yang terus-menerus dicurigai. Seperti kekhawatiran akan munculnya gerakan separatis dan fundamentalis di negeri ini yang menentang Pancasila. Sebab itu Orde Baru terdorong untuk melakukan perlindungan terhadap Pancasila sebagai ideologi nasional Negara.⁷⁷

Maka ketika muncul kelompok berjilbab di Indonesia sontak diidentifikasi sebagai simbol resisten kepada rejim Soeharto. Di awal Orde Baru,

⁷⁶Ketegangan antara umat Islam dan pemerintah mengemuka antara tahun 1967-1980an. Pada periode ini, pemerintah mengeluarkan berbagai kebijakan yang dianggap merugikan umat Islam. Sementara itu, sebagian elemen Islam menyikapi kebijakan-kebijakan pemerintah ini secara konfrontatif, sehingga hubungan di antara keduanya memburuk. Khamami Zada, *Islam Radikal* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 31-36.

⁷⁷Pancasila akhirnya dijadikan asas tunggal bagi semua partai politik, dengan UU no.3/1985 (19 Feb 1985) dan UU no. 8/1985 (17 Juni 1985) tentang keharusan ormas untuk mencantumkan sebagai asas tunggal. Zada, *Islam...*, h. 42.

jilbab memang belum populer di kalangan masyarakat. Demikian juga kerudung, meski sudah dikenal, tetapi para penggunanya juga masih terbatas di kalangan para wanita yang tinggi tingkat religiositasnya, seperti di desa-desa atau kalangan pesantren. Pemakai jilbab ketika itu bukan saja sering dipandang kuno, tetapi juga berbahaya. Jadi fenomena jilbab kala itu bukan hanya sebatas menjalankan perintah agama dan simbol kesalehan, tetapi juga memiliki kekuatan politik yang patut diperhitungkan.⁷⁸

Pada akhir 1980-an keadaan mulai berubah, ketika Soeharto mulai memikirkan kembali kebijakan-kebijakannya. Memandangkan penduduk di negeri ini adalah mayoritas Muslim. Akhirnya ORBA mulai menerima dan merangkul komunitas Islam untuk memperoleh dukungan politiknya. Yang sebelumnya represif menjadi permisif terhadap jilbab. Dengan mbak Tutut, putri pertama presiden Suharto, memakai kerudung (bukan jilbab dalam arti yang sebenarnya) itu sudah membuktikan bahwa politik ORBA sudah mulai akomodatif terhadap umat Islam. Setelah itu, persisnya tahun 1991, pemerintah mengeluarkan peraturan yang membolehkan para pelajar memakai pakaian seragam Muslimah yakni berkerudung dari tingkat Sekolah Dasar sampai Sekolah Menengah. Peraturan itu tertuang dalam Surat Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No.100/C/Kep/D/1991.⁷⁹

Sejak itulah jilbab mulai populer dan menjadi pakaian pilihan Muslimah Indonesia meningkat secara cepat yang dapat dijumpai di mana-mana. Ini sungguh

⁷⁸Kamala Chandrakirana & Yuniyanti Chuzaifah, "The battle overew' Indonesia: Religious Extremism, Democratization, and Women's Agency in a Plural Society", dalam Norani Othman (ed.). *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism* (Kuala Lumpur: Sister In Islam, 2006), h. 49-77.

⁷⁹Pedoman pakaian seragam pada *Majalah Mimbar Ulama*, no. 158, th. XV, (Maret 1991): h. 48-55.

fenomenal. Kini, di era reformasi jilbab telah ditempatkan pada berbagai fungsi. Jilbab telah menjelma menjadi gaya hidup. Dampaknya, jilbab dengan segala busana pendukungnya termasuk aksesorisnya akhirnya menjadi komoditi dagang yang potensial menghasilkan keuntungan besar. Maka lahirlah kreator atau desainer-desainer baru di negeri ini. Satu hal yang perlu digarisbawahi, ternyata tidak sedikit para desainer ini kurang memperhatikan kriteria busana muslimah sebagaimana yang diinstruksikan oleh ajaran agama.

Sedang para muslimah hanya sebagai kelompok konsumtif, yang kadang mereka sendiri tidak menyadari arti dan aspek-aspek penting yang menjadi spesifikasi jilbab atau busana sebagai pakaian penutup aurat. Mungkin telah berjilbab rapat, tetapi berbusana (baju dan celana) ketat sehingga lekuk tubuh masih terbayang dari luar. Semua itu karena jilbab sudah mengalami pergeseran makna. Jilbab (dalam hal ini termasuk busana pendukungnya) hanya difahami sebagai fashion dan budaya semata dan bukan tuntutan agama sebagai penutup aurat wanita. Sehingga tak jarang jilbab hanya dipakai sesaat saja ketika ada kepentingan tanpa diikuti konsekuensi mulai dari keyakinan hati, tutur kata hingga perilaku. Jilbab sering dipakai hanya dalam momen-momen keagamaan dan sebaliknya tidak dalam aktifitas harian lainnya. Di sini jilbab dipakai untuk menunjukkan kesopanan juga karena tuntutan keadaan, bukan berangkat dari kesadaran dalam jiwa apalagi demi tuntutan agama. Kadang jilbab juga dipolitisir menjadi konspirasi prejudis simbol-simbol agama. Bahkan jilbab juga dijadikan pencitraan saja atau untuk menarik simpati. Contohnya, jilbab dianggap bisa menyembunyikan dosa seseorang ketika sedang terjerat kasus hukum. Maka dengan berjilbab seorang kriminal berharap bisa terlepas dari sanksi sosial dan untuk menunjukkan bahwa dirinya telah insaf.

Sementara di sisi lain, jilbab masih dipandang kaum feminis sebagai simbol segregasi gender, sebagai bias kultur patriarkhi dan pengekangan wanita dari ruang publik. Di sisi yang lain pula, jilbab justru dimaknai sebagai simbol pemberontakan, pembebasan wanita atau simbol redikalisme dan resistensi terhadap penguasa setempat.⁸⁰ Pada titik ini, jilbab telah masuk pada arena kontestasi sebuah permainan makna dan tafsir. Relasi kuasa bermain dan saling tarik antara kalangan agamawan normatif dan feminis.

d. Jilbab dan Budaya

Pertanyaan yang sering muncul adalah, apakah fenomena ini sebatas tren yang punya jangka waktu tertentu, atau lahir dari sebuah kesadaran kolektif keagamaan? Murnikah hanya sebagai sebuah mode yang terselip unsur *privacy* di dalamnya, atau terselip unsur resistensi dan ideologi sebagai salah satu bentuk reaksi atau perlawanan terhadap kekuatan luar, seperti kecemasan dari dampak arus globalisasi, westernisasi, dan fenomena deislamisasi lain? Apakah fenomena jilbab punya andil di dalam maraknya aspirasi peraturan daerah (PERDA) syari'ah, atau sebaliknya, perda syari'ah menjadi faktor merebaknya fenomena jilbab? Atau semacam gayung bersambut, tren jilbab sebagai mode, *privacy*, dan resistensi, mendapatkan legitimasi struktural? Jika jilbab tampil bukan hanya sebagai mode dan *privacy*, tetapi tampil sebagai suatu kekuatan, pergerakan, pertahanan, dan proteksi, maka pada saat itu fenomena jilbab memiliki nuansa baru, bukan lagi hanya sebatas penutup aurat bagi wanita tetapi memiliki kekuatan politik yang patut diperhitungkan. Apakah fenomena seperti ini akan memberikan harapan lebih positif bagi dunia wanita atau sebaliknya, fenomena ini lebih merupakan bentuk lain dari politik patriarki yang menggunakan simbol-

⁸⁰Hasanain Muhammad Makhluḥ, *Safwah al-Bayān li Ma'ani al-Qur'ān* (Cairo: Dar al-Basyā'ir, 1994), h. 31-32.

simbol agama di dalam melanggengkan status kuno: Kaum wanita diserukan menggunakan jilbab dan kaum laki-laki diserukan memelihara kumis dan jenggot, dan dengan demikian segregasi laki-laki dan wanita tetap akan langgeng? Inilah beberapa pertanyaan yang sering muncul sekaitan dengan eksistensi jilbab. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa pemakaian jilbab penuh dengan berbagai dinamika.

Penggunaan jilbab pertama kali, menurut kalangan antropologis bukan berawal dari perintah dan ajaran kitab suci, tapi dari suatu kepercayaan yang beranggapan bahwa si mata iblis (*the evil eye*) harus dicegah dalam melakukan aksi jahatnya dengan cara mengenakan cadar. Penggunaan jilbab dikenal sebagai pakaian yang digunakan oleh wanita yang sedang mengalami menstruasi guna menutupi pancaran mata dari cahaya matahari dan sinar bulan. Pancaran mata tersebut diyakini sangat berbahaya karena dapat menimbulkan kerusakan di dalam lingkungan alam dan manusia. Penggunaan kerudung yang semula dimaksudkan sebagai pengganti gubuk pengasingan bagi keluarga raja atau bangsawaan. Keluarga raja tersebut tidak lagi harus mengasingkan diri ketika menstruasi di dalam gubuk pengasingan yang dibuat khusus, tapi cukup dengan memakai pakaian khusus yang dapat menutupi anggota badannya yang dianggap sensitif. Dan dahulu wanita yang mengenakan jilbab jelas dari keluarga terhormat dan bangsawan.⁸¹

Modifikasi *menstrual hut* menjadi cadar (*menstrual hoot*) juga dilakukan di New Genuine, British Columbia, Asia dan Afrika bagian tengah, Amerika bagian tengah dan lainnya. Selain menggunakan cadar, wanita haid juga menggunakan zat pewarna (*cilla'*) pada daerah sekitar mata guna mengurangi ketajaman pandangan mata. Ada lagi yang menambahkan dengan memakai

⁸¹ Abu al-Fadl Jama al-Din Muhammad ibn Makram Ibn Manzûr, *Lisat al-'Arab*, juz I (Beirut: Dar al-Sadr, 1414 H - 1994 M), h. 273.

kalung dan bahan tertentu seperti dari logam, manik-manik dan bahan dari tengkorak manusia.⁸²

Nasaruddin juga mamaparkan, bahwa masyarakat tradisional dahulu kala telah muncul perdebatan yang seru tentang jilbab. Apakah boleh wanita yang bukan bangsawan mengenakan jilbab sebagai pengganti pengasingannya di gubuk menstruasi. Agama Yahudi, Kristen, dan agama kepercayaan sebelum Islam juga telah mewajibkan jilbab bagi para wanita, yang jelas tradisi berjilbab, kerudung, dan cadar telah ada jauh sebelum ayat-ayat mengenai hijab diturunkan.⁸³ Hanya saja diskursus jilbab dalam Islam berbeda dengan agama dan kepercayaan sebelumnya. Sebagaimana halnya ayat-ayat haid, ayat-ayat hijab dalam surat al-Ahزاب: 59 dan al-Nur: 31 tidak berbicara dalam konteks teologi, dalam arti dikaitkan dengan asal-asul darah sakral menstrual taboo, sebagaimana dalam agama Yahudi dan Kristen serta kepercayaan animisme.

B. Metode Kritik Hadis

1. Pengertian Kritik Hadis

Dalam term bahasa Arab, kritik lazim dikenal dengan istilah *naqd*. Kata *naqd* sendiri, tampaknya sudah banyak digunakan oleh beberapa *muhaddisin* awal pada abad II hijrah. Hal ini karena, pada masa ini, sudah ditemukan penggunaan kata *naqd* itu dalam literatur-literatur Arab. Contoh kasus yang dapat dikemukakan berkaitan dengan pernyataan terakhir ini, misalnya ditemukan dalam kalimat Arab: نقد الكلام (dia telah mengkritik bahasanya dan juga puisinya).

⁸²Tim Penyusun Pustaka Azet, *Leksikom Islam* (Jakarta: PT Pustakazet-Perkasa, 1998), h. 298.

⁸³Muthahhari, *Hijab...*, h. 12.

Di samping penggalan ungkapan ini, juga ditemukan ungkapan نقد الدراهم (dia memisahkan uang yang halal dari yang haram).⁸⁴

Dalam terminologi ilmu hadis, istilah *naqd* dimaknai sebagai upaya memilih dan memilah atau membedakan mana di antara hadis-hadis yang diteliti, dikatakan sebagai hadis-hadis yang sahih, serta mana yang termasuk kategori hadis-hadis yang daif.⁸⁵ Dari keterangan ini dapat disebutkan bahwa terminologi kritik berbeda dengan yang biasa diistilahkan oleh kalangan Orientalis. Mereka cenderung menggunakan istilah kritik tersebut bernada negatif. Yakni sebagai upaya mengungkap dan mencari berbagai kelemahan dan fakta yang jelek berkenaan dengan hadis Nabi. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan keraguan terhadap tingkat validitas dan orisinalitas hadis Nabi sebagai hujjah agama. Dalam pada itu, kaum muslimin cenderung menggunakan kritik sebagai upaya untuk menemukan orisinalitas dan otentisitas hadis Nabi.

Penggunaan istilah “kritik hadis” (*naqd al-hadīs*) seringkali menimbulkan mispersepsi (kesalahpahaman) bagi sebagian umat Islam. Sejauh ini, muncul kesan di kalangan masyarakat, termasuk kaum intelektualnya, bahwa kritik hadis merupakan upaya untuk melecehkan kedudukan dan fungsi hadis dalam agama Islam. Karena itu, mereka pun menganggap bahwa istilah kritik hadis itu datang dari kaum orientalis Barat, dan pada gilirannya selalu dikonotasikan negatif.⁸⁶

⁸⁴E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. II (England: Cambridge the Islamic Text Society, t.th.), h. 2836.

⁸⁵Muhammad Mustafa al-A'zami, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisīn: Nasy'atuhi wa Tarikhuhi* (Riyad: Syirkah al-Taba'at al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah, 1982), h. 5.

⁸⁶Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. xiv. Rif'at Fauzi > 'Abd al-Muttalib juga mengakui bahwa sekarang ini telah berkembang penggunaan istilah *naqd* (kritik) secara salah dengan maksud “mengungkapkan cacat-cacat”. Sehingga *naqd al-hadīs* (kritik hadis) diartikan sebagai upaya untuk menjelaskan cacat-cacat dalam hadis. Rif'at Fauzi > 'Abd al-Muttalib, *Tausiq al-Sunnah fi al-Qam al-Sani al-Hijri* (Mesir: Maktabah al-Khaniji, 1400 H/1981 M), h. 22.

Anggapan yang berkembang di kalangan sebagian masyarakat itu tentu saja tidak dapat diterima. Pasalnya, sebagai sebuah istilah, kritik hadis (*naqd al-hadis*) jelas telah muncul jauh sebelum para sarjana Barat melakukan kajian hadis. Istilah *al-naqd* (kritik) sendiri ternyata sudah mulai digunakan oleh beberapa sarjana awal hadis pada abad II H.⁸⁷ Sementara Ibn Abi-Hatim al-Razi> (w. 327 H) dalam pendahuluan kitabnya, *al-Jarh wa al-Ta'dib*, telah menyebutkan istilah kritik dan kritikus hadis (*al-naqd wa al-nuqqad*) di sejumlah tempat.⁸⁸ Bahkan, salah satu karya al-Zahabi>(w. 748 H) yang berkaitan dengan *al-jarh wa al-ta'dib* diberi judul *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*

Hanya saja, perlu diakui, meski ada beberapa sarjana hadis yang telah menggunakan istilah *al-naqd*, terminologi ini tidak cukup populer di kalangan mereka. Para sarjana hadis tampaknya lebih senang menamakan ilmu yang membahas tentang kritik hadis dengan sebutan *al-jarh wa al-ta'dib*.⁸⁹ Belakangan ini, beberapa sarjana hadis mulai tertarik untuk menggunakan istilah *al-naqd* dalam judul-judul buku yang mereka tulis ataupun dalam berbagai kajian yang mereka lakukan. Sementara itu, sebagai sebuah praktik, kritik hadis bahkan telah dimulai sejak periode Nabi Saw. dan terus menemukan momentumnya pada periode-periode setelahnya. Hal terakhir ini akan dilacak lebih jauh pada bagian pembahasan selanjutnya.

Dilihat dari segi semantik, istilah kritik hadis (*naqd al-hadis*) juga mempunyai konotasi makna yang jauh dari kesan melecehkan hadis sebagaimana yang dituduhkan oleh sebagian kalangan. Jika ditelusuri pada akar katanya, kata

⁸⁷Muhammad Mustafa 'Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (t.t: American Trust Publication, 1977), h. 47.

⁸⁸Abu>Muhammad 'Abd al-Rahman Ibn Abi-Hatim al-Razi>*al-Jarh wa al-Ta'dib* jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 2, 6, 32, 55, 126, 232, 251, 281, 286, 292, 314, 319, 320, 328, dan 349.

⁸⁹Azami, *Studies ...*, h. 48.

naqd mempunyai makna pokok “mengeluarkan sesuatu.”⁹⁰ Secara bahasa, penggunaan kata *al-naqd* berkisar pada dua pengertian: (1) pengertian yang bersifat material, yakni kata *al-naqd* diartikan dengan “*al-nuqud*” (mata uang logam), seperti dikatakan *al-naqdanī* (dua mata uang logam), maksudnya emas dan perak; (2) kata *al-naqd* diartikan dengan “memisahkan”.⁹¹ Terkait dengan pengertian yang kedua ini, dalam berbagai kamus Arab ditemukan kata *al-naqd* yang berarti “memisahkan uang dan mengeluarkan yang palsu.”⁹² Pada pengertian bahasa yang disebut terakhir ini pula, menurut Ahmad al-Syayib, boleh jadi disandarkan pengertian kata *al-naqd* dalam terminologi ahli hadis di satu sisi, dan dalam terminologi ulama *mutaqaddimūn* di sisi yang lain.⁹³

Dalam terminologi ahli hadis, istilah *al-naqd* atau lebih tepatnya *naqd al-hadis* diartikan secara beragam. Azami dengan mengutip pendapat *muhaddisūn*, mendefinisikan *al-naqd* (kritik) dengan usaha untuk menyeleksi hadis-hadis yang sahih dari yang daif, serta untuk menetapkan status para periwayat hadis dari segi keandalan dan kecacatannya.⁹⁴ Senada dengan itu, Rif‘at Fauzi ‘Abd al-Mutta‘lib mengartikan *naqd al-hadis* (kritik hadis) sebagai upaya pengungkapan prinsip-prinsip yang dibangun untuk menyeleksi hadis yang sahih dari yang daif dan palsu.⁹⁵ Sementara al-Jawabi memberikan definisi *naqd al-hadis* (kritik

⁹⁰ Abu al-Ḥusain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyā *Mu‘jam Maqayis al-Lughah*, juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 467.

⁹¹ Muḥammad Ḥasan ‘Abdillāh, *Muqaddimat fi Naqd al-Adabi* (t.t.: Dar al-Bahā al-‘Ilmiyah, 1345 H/1975 M), h. 34.

⁹² Abu al-Faḍl al-Sayyid Muḥammad Murtadā al-Ḥusaini al-Wasiti al-Zabidi al-Ḥanafī *Syarḥ al-Qamus al-Musamma‘ Taj al-‘Arus min Jawahir al-Qamus*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 516. Abu al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Makram Ibn Manzūr al-Ifriqi al-Misri *Lisan al-‘Arab*, jilid III (Beirut: Dar Sādir, t.th.), h. 425; Muḥammad Ibn Ya‘qub al-Firāz Abādī *Qamus al-Muhit*, juz I (Mesir: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Auladuh, 1371 H/1952 M), h. 354.

⁹³ Ahmad al-Syayib, *Ushul al-Naqa al-Adabi* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyah, 1974), h. 115.

⁹⁴ Azami, *Manhaj* ..., h. 5.

⁹⁵ ‘Abd al-Mutta‘lib, *Tausiq* ..., h. 22.

hadis) sebagai penetapan status keadilan dan kecacatan para periwayat hadis dengan menggunakan lafal-lafal khusus berdasarkan dalil-dalil yang diketahui oleh ahlinya, serta pemeriksaan terhadap matan-matan hadis sepanjang sanadnya sudah sahih untuk mengetahui sahih tidaknya matan hadis itu serta untuk menghilangkan kemuskilan (*al-isykâl*) dan kontradiksi (*al-ta'arûd*) di antara matan-matan hadis itu dengan menerapkan standar yang cermat.⁹⁶

Meskipun terdapat sedikit perbedaan mengenai batasan *naqd al-hadîs* (kritik hadis) seperti yang baru saja dijelaskan, secara umum yang objek pembahasan studi ini tidak berubah, yakni menyangkut dua aspek: (1) mata-rantai transmisi hadis (sanad); (2) isi kandungan hadis (matan). Pada aspek sanad yang diperiksa adalah status *maqbul* dan tidaknya sanad itu. Sementara pada aspek matan yang diperiksa adalah status *maqbul* dan tidaknya matan itu atau status *maqbul* dan *ma'mûl*-nya sekaligus.

Jika demikian, maka lingkup *naqd al-hadîs* (kritik hadis) lebih luas dibandingkan ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*. Ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* secara umum diartikan dengan ilmu yang membahas tentang hal-ihwal para periwayat hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka.⁹⁷ Dalam pengertian ini, maka lingkup pembahasan ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* berkisar pada keadilan dan kedahabitan para periwayat hadis berikut kecacatan mereka. Sementara yang menjadi lingkup pembahasan *naqd al-hadîs* jika dirinci akan berkisar pada keadilan dan kedahabitan para periwayat hadis, ketersambungan sanad, serta ada tidaknya *syuzûz* dan *'illah*. Bahkan bisa diperluas lagi dengan ada tidaknya kemuskilan (*al-isykâl*), kontradiksi (*al-ta'arûd*), *al-nasikh wa al-mansukh*, ataupun keghariban dalam matan hadis. Kendati demikian, ada juga sarjana hadis

⁹⁶Muhammad Ta'îbir al-Jawabî, *Juhal al-Muhaddisîn fi Naqd Matn al-Hadîs al-Nabawî al-Syarîf*, (t.t.: Mu'asasat 'Abd al-Karîm Ibn 'Abdillâh, t.th.), h. 94.

⁹⁷Al-Khatîb, *Usûl*..., h. 261.

yang mengartikan ilmu *al-jarh{wa al-ta'dib}* secara lebih luas dan umum. Azami, misalnya, pernah mengartikan ilmu *al-jarh{wa al-ta'dib}* dengan “*the knowledge of invalidating and declaring reliable in Hadith*”.⁹⁸ Sejauh dipahami dengan arti ini, maka ilmu *al-jarh{wa al-ta'dib}* dapat disejajarkan dengan *naqd al-h{dis}*. Lebih lanjut, jika dilihat dari segi pengertiannya, *naqd al-h{dis}* pada dasarnya lebih dapat disepadankan dengan ilmu *dirayah* hadis, yakni ilmu yang membahas tentang dasar-dasar atau aturan-aturan untuk mengetahui hal-ihwal sanad dan matan hadis dari segi diterima atau ditolaknya sanad dan matan hadis itu.⁹⁹ Sehingga ada sebagian ahli yang menyamakan pengertian kritik hadis dengan *dirayah* hadis.¹⁰⁰

Dalam perkembangannya, lebih kurang pada abad ketiga hijrah, istilah *naqd* dalam pengertiannya yang identik dengan kritik hadis, tampaknya telah digunakan oleh kalangan ulama hadis. Imam Muslim misalnya, dalam *al-Tamyiz*nya, telah menggunakan istilah ini dalam usahanya untuk membahas tentang metodologi kritik hadis.¹⁰¹ Hal ini membuktikan bahwa kesadaran untuk memelihara kemurnian hadis sebagai salah satu khazanah Islam, terlebih lagi karena kedudukannya sebagai sumber hukum kedua setelah Alquran, telah dimiliki sejak awal oleh umat Islam, terutama kalangan *muhaddisîn*.

Kendati menggarisbawahi tentang upaya perlunya melakukan kritik terhadap apa yang diklaim sebagai hadis Nabi, namun tampaknya, kalangan *muhaddisîn* yang menggunakan kata *naqd*, dan sebagian lagi menamakan ilmu

⁹⁸ Azami, *Studies ...*, h. 48.

⁹⁹ Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mus{lah} al-H{dis}* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1399/1979 M), h. 14. Ibrahim Dasuki al-Syawah, *Mus{lah} al-H{dis}* (t.t.: Syirkah al-Taba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, t.th.), h. 6.

¹⁰⁰ Azyumardi Azra, “Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam”, *Al-Hikmah*, no. 11, (1993), h. 41. Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 26.

¹⁰¹ Azami, *Studies ...*, h. 48.

mengenai kritik hadis dengan *al-jarh}wa al-ta'dib*. Yang disebut terakhir ini mengandung pengertian “ilmu yang menunjukkan perihal sifat-sifat baik dan sifat-sifat buruk seorang perawi hadis”. Istilah *al-jarh}wa al-ta'dib* sendiri biasa dikaitkan dengan kritik sanad, karena banyak menelusuri tentang kualitas seorang perawi hadis. Selain kritik sanad, dalam penelitian hadis perlu juga dilakukan kritik matan.

Kritik matan sebagai upaya pengkajian dan pengujian keabsahan matan hadis telah muncul sejak masa Nabi. Kegiatan ini telah dilakukan meskipun dalam pengertian yang sangat sederhana. Para sahabat pada masa itu datang menemui Nabi untuk melakukan pengecekan kebenaran apa yang dilaporkan tentang suatu hadis. Selanjutnya kegiatan ini diteruskan oleh sahabat, *tabiin*, *tabi'* *tabiin* sampai pada ulama kontemporer. Pada level praktisnya, kritik hadis dapat dilakukan dengan langkah-langkah sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan berikut.

2. Langkah-Langkah Kritik Hadis

a. *Takhrij}al-Hadis*

1) Pengertian *Takhrij}al-Hadis*

Mahmud al-Tahhan menjelaskan bahwa kata *al-takhrij* menurut bahasa adalah berkumpulnya dua perkara yang berlawanan pada sesuatu yang satu.¹⁰² Kata *al-takhrij* sering digunakan dalam beberapa macam dan konteks pengertian. Pengertian-pengertian yang populer untuk kata *al-takhrij* adalah: 1) *al-istinbat* (hal mengeluarkan); 2) *al-tadrib* (hal melatih/hal pembiasaan); dan 3) *al-taujiib* (hal memperhadapkan).¹⁰³

¹⁰² Mahmud al-Tahhan, *Ushul} al-Takhrij} wa Dirasah al-Asanid* (Halb: Matba'ah al-'Arabiyah, 1979), h. 9.

¹⁰³ Abu} al-Fadl} Jama} al-Din} Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Ifriqi} al-Misri} *Lisan al-'Arab*, juz 3 (Mesir: Dar al-Misriyah, t.th.), h. 259.

Menurut istilah yang dipakai ulama hadis, kata *al-takhrij* memiliki beberapa pengertian, yakni:

1. Mengemukakan hadis kepada orang banyak dengan menyebutkan para periwayatnya dalam jalur sanad yang telah menyampaikan hadis itu, dengan metode periwayatan yang mereka tempuh.
2. Ulama hadis mengemukakan berbagai hadis yang telah dikemukakan oleh gurunya, atau berbagai kitab, yang susunannya dikemukakan berdasarkan riwayat sendiri, guru, atau orang lain, dengan menerangkan siapa periwayatnya dari para penyusun kitab.
3. Menunjukkan asal usul hadis dan mengemukakan sumber pengambilannya dari berbagai kitab hadis yang disusun oleh para *mukharrij*-nya secara langsung.
4. Mengemukakan hadis berdasarkan sumbernya yakni kitab-kitab hadis yang di dalamnya disertakan metode periwayatan, sanadnya masing-masing dan diterangkan keadaan para periwayatnya dan kualitas hadisnya.
5. Menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis pada sumbernya yang asli, yakni berbagai kitab yang di dalamnya dikemukakan hadis itu secara lengkap dengan sanadnya masing-masing, kemudian untuk kepentingan penelitian dijelaskan kualitas hadis yang bersangkutan.¹⁰⁴

2) Urgensi dan Tujuan Kegiatan *Takhrij al-Hadis*

- a) Untuk mengetahui asal-usul hadis yang akan diteliti. Suatu hadis akan sangat sulit diteliti status dan kualitasnya bila terlebih dahulu tidak diketahui asal-usulnya. Tanpa diketahui asal-usulnya, maka sanad dan matan hadis yang bersangkutan sulit diketahui susunannya menurut sumber pengambilannya.

¹⁰⁴ Al-Tahhan, *Usul...*, h. 9-14; Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail* (Jakarta: MSCC, 2005), h. 67.

- b) Untuk mengetahui seluruh riwayat hadis yang akan diteliti. Hadis yang akan diteliti, mungkin memiliki lebih dari satu sanad. Mungkin saja salah satu hadis itu berkualitas daif, sedangkan yang lainnya berkualitas sahih. Untuk dapat menentukan sanad yang berkualitas daif dan sahih, maka terlebih dahulu harus diketahui seluruh riwayat hadis yang bersangkutan.
- c) Untuk mengetahui ada atau tidaknya *syahid* dan *mutabi* pada sanad yang diteliti. Ketika hadis diteliti salah satu sanadnya, mungkin ada periwayat lain yang sanadnya mendukung pada sanad yang sedang diteliti.¹⁰⁵

3) Metode *Takhrij al-Hadis*

(a) Kitab atau buku yang menjelaskannya

Untuk mengetahui kitab-kitab kamus hadis yang besar manfaatnya bagi kegiatan *takhrij al-hadis* dan sekaligus untuk memahami cara penggunaan dari kamus-kamus itu, perlu dibaca beberapa kitab atau buku, misalnya: *Usul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid* karya Mahmud al-Tahhan dan *Cara Praktis Mencari Hadis* karya M. Syuhudi Ismail.

(b) Macam-macam metode yang dapat dipakai

Menurut Mahmud al-Tahhan, metode *takhrij* terbagi atas lima jenis, yakni: *takhrij al-hadis bi al-alfaz*, *takhrij al-hadis bi al-mawdu'at*, metode *takhrij* dengan cara melacak periwayat pertama, metode *takhrij* dengan melacak lafaz pertama dari redaksi hadis dan metode *takhrij* dengan mencari hadis dengan cara mengkaji sifat-sifat khusus yang dimiliki suatu hadis, baik dari segi sanad maupun matannya.¹⁰⁶ Uraian singkat kelima metode tersebut akan dijelaskan sebagai berikut:

¹⁰⁵M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 44-45.

¹⁰⁶Al-Tahhan, *Usul...*, h. 38.

- (1) Metode *takhrij al-hadis bi al-alfaz* Adakalanya hadis yang akan diteliti hanya diketahui sebagian saja dari matannya. Bila demikian, maka *takhrij* melalui penelusuran lafal matan lebih mudah dilakukan. Kitab-kitab yang diperlukan untuk kepentingan *takhrij al-hadis* berdasarkan lafal tersebut yaitu kitab susunan A.J. Wensinck dan kawan-kawan yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Fu'ad 'Abd al-Baqi berjudul *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi*. Kitab menjadi rujukan kamus hadis tersebut adalah kitab-kitab *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Tirmizi*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *Sunan al-Darimi*, *Muwat' Imam Malik* dan *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*.
- (2) Metode *takhrij al-hadis bi al-ma'udhi* Hadis yang akan diteliti mungkin saja tidak terikat pada bunyi lafal matan hadis, tetapi berdasarkan topik masalah. Misalnya, hadis tentang kawin kontrak atau nikah mut'ah. Untuk menelusurinya, diperlukan bantuan kitab kamus atau semacamnya yang dapat memberikan keterangan tentang berbagai riwayat hadis mengenai topik tersebut. Adapun kitab-kitab yang diperlukan dalam metode ini yaitu kitab kamus yang disusun oleh A.J. Wensinck, dan rekan-rekannya, yang berjudul *Miftah Kunuz al-Sunnah*. Kitab-kitab yang menjadi rujukannya ada 14 macam kitab, yakni 9 macam kitab yang menjadi rujukan *al-Mu'jam al-Mufahras* ditambah dengan *Musnad Zaid bin 'Ali*, *Musnad Abi Dawud al-Thyalisi*, *Tabaqat Ibn Sa'ad*, *Sirah Ibn Hisyam* dan *Magazi al-Waqidi*.
- (3) Metode *takhrij* dengan cara melacak periwayat pertama atau sanad yang terakhir. Periwayat pertama adalah perawi yang meriwayatkan hadis langsung dari Nabi, yakni tingkatan para sahabat. Metode ini mengharuskan para pentakhrij hadis mengetahui nama perawi pertama hadis yang akan ditakhrij. Selanjutnya, pentakhrij hadis dapat merujuk kepada kitab-kitab hadis

berdasarkan sahabat, yakni kitab-kitab *al-masaniid*, *al-ma'ajim*, *al-atraf*, dan *al-faharis*. Diantara kitab-kitab tersebut adalah *al-Musnad* karya Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), *Mu'jam al-Kabi* karya Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad al-Tabrani (w. 360 H), *Tuhfah al-Asyraf bi Ma'rifah al-Atraf* karya Abu al-Hajjaj al-Mizzi (w. 742 H), *al-Tabaqat al-Kubra* karya Abu 'Abdillah Muhammad bin Sa'ad al-Baghdadi (w. 230 H) dan *Fahras Ahadis Musnad Abi Ya'la* karya Husain Salim Asad.

(4) Metode *takhrij* dengan melacak lafaz pertama dari redaksi hadis. Melalui metode ini *pentakhrij* harus mengetahui dengan pasti lafaz pertama dari redaksi hadis yang *ditakhrij*. Selanjutnya, *pentakhrij* merujuk kepada kitab-kitab hadis yang dihimpun berdasarkan lafal awal hadis. Di antara kitab yang dapat dijadikan rujukan dalam metode ini adalah *al-Jami' al-Saghir min Ahadis al-Basyir al-Nazir* karya al-Imam al-Suyuti (w. 911 H), *Maqasid al-Hasanah fi Bayan Kasir min Ahadis al-Musytahah 'ala al-Asinah* karya Abu al-Khair Muhammad 'Abd al-Rahman al-Sakhawi (w. 902 H) dan *Mausu'ah al-Atraf al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* karya Abu Hajar Muhammad al-Sa'id bin Basyuni Zaglul.

(5) Metode *takhrij* dengan mencari hadis dengan cara mengkaji sifat-sifat khusus yang dimiliki suatu hadis, baik dari segi sanad maupun matannya. Metode ini menuntut keahlian *pentakhrij* hadis mengidentifikasi sifat-sifat khusus yang ada dalam hadis yang akan *ditakhrij*. Metode ini dapat ditempuh dengan cara-cara berikut ini: a) melihat dari segi keadaan sanadnya, seperti *mutawatir*, *tasalsul*, *mursal* dan kedaifan sanad hadis; b) melihat dari bentuk matan hadis, seperti hadis qudsi, hadis *masyhur* dan hadis *maudhu'*. Diantara kitab yang dapat dijadikan acuan dalam *takhrij* ini adalah *al-Ithafat al-Sunniyah fi al-Ahadis al-Qudsiyyah* karya Syaikh Muhammad bin Mahjud al-Madani (w.

1200 H), *al-Marasil* karya Imam Abu Dawud (w. 275 H), *al-Azhar al-Mutanashirah fi al-Akhabar al-Mutawatir* karya al-Suyuti (w. 911 H).

Terkait metode di atas, M. Syuhudi Ismail dalam bukunya *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, hanya menyebut dua metode, yakni: *takhrij al-hadis bi al-alfaz* dan *takhrij al-hadis bi al-maudu'at*.¹⁰⁷ Untuk kepentingan penelitian ini, Peneliti hanya menggunakan dua metode sebagaimana oleh M. Syuhudi Ismail.

b. Melakukan *I'tibar al-Sanad*

Perkataan *i'tibar* merupakan bentuk *masdar* dari kata kerja *i'tabara*, yang berarti “peninjauan terhadap berbagai hal dengan maksud untuk dapat diketahui sesuatunya yang sejenis.”¹⁰⁸

Menurut istilah dalam ilmu hadis, *i'tibar* berarti menyertakan sanad-sanad yang lain untuk sesuatu tertentu, yang hadis itu pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja; dan dengan menyertakan sanad-sanad lain tersebut akan dapat diketahui apakah ada periwayat yang lain ataukah tidak ada untuk bagian sanad dari sanad hadis dimaksud.¹⁰⁹

Dengan dilakukannya *i'tibar*, maka akan terlihat dengan jelas seluruh jalur sanad hadis yang diteliti, demikian juga nama-nama periwayatnya, dan metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat yang bersangkutan. Dengan demikian dapat disebutkan, *i'tibar* berguna untuk mengetahui keadaan sanad hadis seluruhnya dilihat ada atau tidak adanya pendukung (*corroboration*) berupa periwayat yang berstatus sebagai *mutabi'* atau

¹⁰⁷ Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 46. M. Syuhudi Ismail, *Cara Praktis Mencari Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 19.

¹⁰⁸ Al-Tahhan, *Usul...*, h. 140.

¹⁰⁹ Abu Amr Usman Ibn 'Abd al-Rahman Ibn S'alah, *Muqaddimah Ibn S'alah fi Ulum al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979), h. 74-75. Syihab al-Din Abu Fadi Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalani, *Nuzhah al-Nazhar Syarh Nukhbah al-Fikar* (Semarang: Maktabah al-Munawwar, t.t.), h. 23.

syahid.¹¹⁰ Melalui *i'tibar* ini juga dapat diketahui keadaan persambungan setiap sanad sampai kepada Rasulullah Saw. dapat diketahui pula kemungkinan status hadisnya *ahad* atau *mutawatir* dan ragam redaksi hadis yang diriwayatkan oleh para periwayat hadis.

Untuk memperjelas dan mempermudah proses kegiatan *i'tibar*, diperlukan pembuatan skema untuk seluruh sanad bagi hadis yang akan diteliti. Dalam pembuatan skema, ada tiga hal penting yang perlu mendapat perhatian, yakni: (1) jalur seluruh sanad; (2) nama-nama periwayat untuk seluruh sanad; dan (3) metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat.

Melalui *i'tibar* akan terlihat dengan jelas seluruh jalur sanad hadis yang diteliti, demikian juga nama-nama periwayatnya, dan metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat yang bersangkutan. Dengan demikian dapat disebutkan, *i'tibar* berguna untuk mengetahui keadaan sanad hadis seluruhnya dilihat ada atau tidak adanya pendukung (*corroboration*) berupa periwayat yang berstatus sebagai *mutabi'* atau *syahid*. Melalui *i'tibar* ini juga dapat diketahui keadaan persambungan setiap sanad sampai kepada Rasulullah Saw. dapat diketahui pula kemungkinan status hadis berdasarkan kuantitas periwayat, baik *ahad* (*gharib*, *'aziẓ* dan *masyhur*) atau *mutawatir*. Untuk memperjelas dan mempermudah proses kegiatan *i'tibar*, diperlukan pembuatan skema untuk seluruh sanad bagi hadis yang akan diteliti. Dalam pembuatan skema, ada tiga hal penting yang perlu mendapat perhatian, yakni: (1) jalur seluruh sanad; (2) nama-nama periwayat untuk seluruh sanad; dan (3) metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat. Skema sanad hadis dapat dilihat pada lampiran disertasi ini.

¹¹⁰ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi...*, h. 70. *Mutabi'* atau *tabi'* (jamaknya *tawabi'*) ialah periwayat yang berstatus sebagai pendukung pada periwayat yang bukan sahabat. Sedangkan *syahid* (jamaknya *syawahid*) adalah periwayat yang berstatus pendukung dari kalangan sahabat Nabi.

Berdasarkan skema-skema di atas, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung (*corroboration*) berupa periwayat yang berstatus sebagai *mutabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut:

- Klasifikasi hadis pertama (skema-1), pada *tḥbaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Mu'awiyah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari Mu'awiyah tidak memiliki *syahid*. Sementara itu, periwayat pada *tḥbaqah* selain sahabat, yaitu *tḥbaqah* tabi'in memiliki *mutabi'* yaitu Kaisan. Selain pada *tḥbaqah* ini, seluruh periwayatnya memiliki *mutabi'*.
- Klasifikasi hadis kedua (skema-2), pada *tḥbaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Ibn 'Umar. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Umar tidak memiliki *syahid*. Sementara itu, periwayat pada *tḥbaqah* tabi'in hanya ditemukan nama Nafi', sehingga tidak memiliki *mutabi'* pada *tḥbaqah* ini. Adapun pada selain *tḥbaqah-tḥbaqah* tersebut, seluruh periwayatnya memiliki *mutabi'*.
- Klasifikasi hadis ketiga (skema-3), pada *tḥbaqah* sahabat diriwayatkan oleh Aisyah ra. Berdasarkan data ini, maka hadis riwayat Aisyah ra tidak memiliki *syahid*. Demikian halnya periwayat yang sampai pada *tḥbaqah* Ḥammad, tidak memiliki *muttabi'*.
- Klasifikasi hadis keempat (skema-4), pada *tḥbaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Ummu Salamah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah tidak memiliki *syahid*. Demikian halnya pada periwayat tabi'in dan tabi'it tabi'in tidak memiliki *mutabi'*. Selanjutnya pada *tḥbaqah* Ibn al-Mubarak memiliki *mutabi'* yaitu Ibn Wahb. Seterusnya semua periwayat yaitu Muḥammad Ibn al-'Ala' dan Abu Dawud pada masing-masing *tḥbaqah*-nya memiliki *mutabi'*.

- Klasifikasi hadis kelima (skema-5), pada *tḥbaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh ‘Uqbah bin ‘Amir. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh ‘Uqbah bin ‘Amir tidak memiliki *syahid*. Demikian pula pada *tḥbaqah* tabi’in dan tabi’it tabi’in yaitu Abu>al-Khair dan Yazid bin Abi>Hābib tidak memiliki *mutabi*’. Selanjutnya pada *tḥbaqah* al-Lais, Qutaibah dan al-Tirmizī pada masing-masing *tḥbaqah*-nya memiliki *mutabi*’.
- Klasifikasi hadis keenam (skema-6), pada *tḥbaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh ‘Aisyah ra. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari ‘Aisyah ra tidak memiliki *syahid*. Sementara itu, periwayat pada *tḥbaqah* selain sahabat, pada *tḥbaqah* Husyaim masing-masing diriwayatkan oleh lebih dari seorang periwayat. Dengan demikian pada *tḥbaqah* Husyaim memiliki *mutabi*’.
- Klasifikasi hadis ketujuh (skema-7), pada *tḥbaqah* sahabat diriwayatkan oleh dua orang sahabat yakni Umm Salamah dan ‘Aisyah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh Umm Salamah memiliki *syahid*. Pada *tḥbaqah* tabi’in Sāfīyah binti Syaibah tidak memiliki *mutabi*’, sama halnya seperti Ibn Khusāim Selanjutnya Ma‘mar, Ibn Saur, Muḥammad bin ‘Ubaid dan Abu>Daḥud pada masing-masing *tḥbaqah*-nya memiliki *mutabi*’.
- Klasifikasi hadis kedelapan (skema-8), pada *tḥbaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Umm Atīyyah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh Umm Atīyyah tidak memiliki *syahid*. Demikian halnya pada periwayat tabi’in Hāfsah binti Sirīn tidak memiliki *mutabi*’. Selanjutnya pada *tḥbaqah* Hisyam bin Ḥassan, Abu>Usamah, Abu>Bakr bin Abi>Syaibah dan Ibn Majah pada masing-masing *tḥbaqah*-nya memiliki *mutabi*’.

- Klasifikasi hadis kesembilan (skema-9), pada *ṭabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh ‘Urwah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh ‘Urwah tidak memiliki *syahid*. Pada *ṭabaqah* tabi’in periwayat al-Zuhri memiliki *mutabi*’ yakni Abu al-Aswad. Selanjutnya pada *ṭabaqah* Sufyan bin ‘Uyainah, Abu Bakr bin Abi Syaibah dan Ibn Majah pada masing-masing *ṭabaqah*-nya memiliki *mutabi*’.

c. Melakukan Kritik Sanad (*Naqd al-Sanad*)

Untuk melakukan penelitian sanad perlu ditetapkan terlebih dahulu kriteria kesahihan sanad hadis. Kriteria tersebut secara umum mengacu kepada pengertian hadis sahih. Ibn Sa‘ad (577-643 H),¹¹¹ memberikan rumusan hadis sahih sebagai berikut: hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh (periwayat) yang adil dan *dhabit* sampai akhir sanadnya, tidak mengandung kejanggalan (*syaz*) dan kecacatan (*‘illah*). Sedang Imam al-Nawawi (631-676 H)¹¹² meringkas definisi di atas dengan rumusan: Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang yang adil dan *dhabit* serta tidak mengandung kejanggalan dan kecacatan.

Berdasarkan pengertian di atas dapat disebutkan bahwa keabsahan suatu sanad dalam kritik hadis dapat diukur dengan lima kriteria, yakni: sanad bersambung, seluruh periwayat dalam sanad bersifat adil; seluruh periwayat dalam sanad bersifat *dhabit*; sanad hadis terhindar dari *syaz* dan *‘illah*. Berikut ini akan diuraikan secara ringkas kriteria-kriteria dimaksud.

1) Sanad Bersambung (*Ittisāl al-sanad*)

¹¹¹Ibn Sa‘ad, *Muqaddimah*..., h. 7-8.

¹¹²Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 63.

Kalangan ulama hadis berbeda pendapat dalam memberikan pemaknaan kebersambungan sanad. Sebagian ulama memberikan pemahaman bahwa kebersambungan sanad, tidak dimaksudkan dengan mengharuskan sampai kepada Rasulullah.¹¹³ Sementara ulama lainnya menyebutkan bahwa *ittisāl al-sanad* mesti bersambung sampai kepada Rasulullah.¹¹⁴ Perbedaan ini muncul lebih disebabkan adanya perbedaan dalam memberikan “identitas” terhadap hadis yang bersambung sanadnya tersebut. Sebagian ulama menamakan dengan hadis *musnad* dan sebagian yang lainnya menamakannya dengan hadis *muttasīl*.

Hadis *musnad* mengandung pengertian sebagai suatu hadis yang sanadnya bersambung dari tingkatan periwayat pertama sampai tingkatan terakhir dan bersambung sampai pada Rasulullah.¹¹⁵ Sementara itu, hadis *muttasīl* atau *mausūl* dimaksudkan sebagai suatu hadis yang sanadnya bersambung, baik sampai kepada Rasulullah maupun tidak.¹¹⁶ Misalnya, sampai kepada sahabat disebut *mauquf* dan hanya sampai kepada tabiin disebut hadis *maqṭūʿ*.

Namun dalam konteks persambungan sanad sebagai salah satu kriteria hadis sahih, para ulama umumnya menyebutkan bahwa sanad tersebut dari awal sampai akhir tidak ada yang putus. Dengan kata lain, kesinambungan mata rantai harus terpelihara, yang berarti lengkapnya mata rantai periwayat sejak awal hingga akhir dan sampai kepada Rasulullah.¹¹⁷ Itu artinya, kebersambungan sanad dalam konteks yang terakhir ini harus dipahami dalam pengertian bahwa seluruh rangkaian sanad mulai dari *mukharrij*-nya sampai kepada tingkat sahabat,

¹¹³Nur-al-Din ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadis* (Damaskus: Dar-al-Fikr, 1988), h. 471.

¹¹⁴Ibn Salah, *Muqaddimah* ..., h. 7-8. Al-Suyuti, *Tadrib*..., h. 63.

¹¹⁵Al-Suyuti, *Tadrib*..., h. 182.

¹¹⁶Al-Suyuti, *Tadrib*..., h. 183.

¹¹⁷Ahmad Muhammad Syakir, *al-Ba‘is al-Hadis Syarh Ikhtisār ‘Ulum al-Hadis li al-Hafiz Ibn Katsir* (Mesir: Maktabah Muhammad ‘Ali Subaih wa Aulad, t.th.), h. 43.

yang menerima hadis dari Nabi saling berjawab dalam periwayatan. Atau meminjam istilah M. Syuhudi Ismail,¹¹⁸ suatu hadis dikatakan bersambung sanadnya, jika didalamnya mengandung kaidah minornya, yaitu *muttasil* dan *marfu* seperti halnya sebutan bagi hadis *musnad*.

Persoalan yang kemudian muncul tentang persambungan sanad ini adalah: *Pertama*, kriteria apakah yang dapat digunakan untuk mengatakan bahwa suatu sanad itu bersambung? *Kedua*, bagaimana upaya untuk mengetahui dan menentukan bahwa suatu sanad itu dikatakan bersambung?

Dalam kaitan dengan masalah pertama, ada perbedaan pandangan tentang kriteria persambungan sanad tersebut. Perbedaan pokok dan paling menonjol adalah perbedaan antara Imam al-Bukhari dan Muslim. Perbedaan keduanya terletak pada masalah pertemuan antara para periwayat dengan periwayat terdekat sebelum dan sesudahnya dalam jalur sanad.

Al-Bukhari mengharuskan terjadinya pertemuan (*liqa'*), walaupun pertemuan itu hanya terjadi satu kali. Hal ini ditandai dengan pernyataan al-Bukhari¹¹⁹ yang menyebutkan bahwa tidak hanya mengharuskan terjadinya kesezamanan (*al-mu'asarah*) antara para periwayat dengan periwayat terdekat, akan tetapi harus terjadi pertemuan antara para periwayat yang terdekat. Sedangkan menurut Muslim pertemuan itu tidak harus dibuktikan, yang penting antara mereka telah terbukti kesezamanannya,¹²⁰ dengan catatan periwayat tersebut orang-orang yang adil. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa

¹¹⁸M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 113.

¹¹⁹Rifa'at Fauzi, *al-Madkhal ila Tausiq al-Sunnah wa Bayan fi Bina' al-Mujtama' al-Islami* (Mesir: Muassasah al-Khaniji, 1978), h. 76. Al-Husain 'Abd al-Majid Hasyim, "Al-Jami' al-Sahih li al-Imam al-Bukhari", dalam *Turas al-Insaniyyah* (t.t.: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.), h. 91.

¹²⁰Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, juz 14 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 12. Al-Suyuti, *Tadrib*..., h. 70.

persyaratan hadis sahih yang diterapkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Sahih*nya lebih ketat daripada persyaratan yang diterapkan oleh Muslim. Oleh karenanya, tidak berlebihan jika mayoritas ulama lebih mengunggulkan kitab *Sahih* al-Bukhari daripada *Sahih* Muslim.

Sementara itu, bagi para ulama hadis yang muncul pada periode belakangan (*muta'akhirin*) agak kesulitan untuk dapat memastikan tentang persambungan sanad tersebut. Hanya saja para ulama umumnya menyebutkan bahwa untuk mengetahui kebersambungan suatu sanad, biasanya ulama hadis menempuh tata kerja penelitian sebagai berikut:

- 1) Mencatat semua nama periwayat dalam sanad hadis yang diteliti.
- 2) Mempelajari sejarah hidup masing-masing periwayat.
- 3) Meneliti kata-kata yang menghubungkan antara periwayat dengan periwayat terdekat dalam sanad, yaitu apakah kata-kata yang dipakai lafal *haddasana*, *haddasani*, *'an*, *anna* atau kata-kata lainnya.¹²¹

Dari sini, M. Syuhudi Ismail,¹²² mengambil pengertian bahwa suatu sanad dinyatakan bersambung apabila:

- 1) Seluruh periwayat dalam sanad itu bersifat adil dan *dhabit* (*siqah*).
- 2) Antara masing-masing periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya dalam sanad itu telah terjadi periwayatan hadis secara sah menurut ketentuan *tahammul wa ada' al-hadis*.

Dengan demikian, dari uraian di atas, peneliti berpendapat bahwa yang terpenting dalam kebersambungan sanad, tidak mengharuskan *liqa'* (pertemuan) antara periwayat sebelumnya dan sesudahnya dalam suatu jalur sanad hadis. Akan tetapi, yang harus terpenuhi dalam *ittisq al-sanad*

¹²¹Lihat misalnya tata kerja penelitian sanad yang dilakukan al-Tahhan, *Usul*..., h. 203.

¹²²Ismail, *Kaedah*..., h. 112-113.

adalah adanya kesezamanan (*mu‘asyarah*) dari periwayat terdekat (sebelum dan sesudahnya), juga disertai dengan kualitas para perawi yang bersifat adil.

2) Periwayat yang Adil

Kriteria berikutnya tentang kesahihan suatu hadis adalah periwayat yang adil. Perlu ditegaskan bahwa istilah ‘adil dalam ilmu hadis, berbeda dengan terminologi dalam Bahasa Indonesia. Dalam *Kamus Bahasa Indonesia*, kata “adil” berarti: tidak berat sebelah (tidak memihak), sepatutnya dan; tidak sewenang-wenang.¹²³ Kata “adil” sendiri berasal dari bahasa Arab yaitu *al-‘adl*. Kata ini secara bahasa mengandung banyak pengertian diantaranya: keadilan (*al-‘adalah*); pertengahan (*al-i‘tidal*); lurus (*al-istiqamah*); condong kepada kebenaran (*al-ma‘il ila‘al-haqq*).¹²⁴

Dalam istilah ilmu hadis, pengertian ‘adil cukup beragam di kalangan ulama. Riwayat yang adil menurut al-Hakim al-Naisaburi¹²⁵ adalah harus beragama Islam, tidak berbuat bidah dan tidak berbuat maksiat. Ibn Sa‘ad al-Nawawi dan Mahmud al-Tahhan menyebutkan harus beragama Islam, balig, berakal, memelihara *murū‘ah* dan tidak berbuat fasik.¹²⁶ Ibn Hajar al-‘Asqalani berpendapat harus taqwa, memelihara *murū‘ah*, tidak berbuat dosa besar, tidak

¹²³Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), h. 16.

¹²⁴Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta‘rifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988), h. 147.

¹²⁵Abu‘Abdillah Muhammad bin ‘Abdillah bin Muhammad al-Hakim al-Naisaburi, *Ma‘rifah ‘Ulum al-Hadis* (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi t.th.), h. 53.

¹²⁶Abu‘Amr Usman Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Sa‘ad, *‘Ulum al-Hadis* (Madinah al-Munawarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972), h. 94. Al-Nawawi, *al-Taqrib al-Nawawi Fann Usul al-Hadis* (Kairo: ‘Abdurrahman Muhammad, t.th.), h. 12.

berbuat bidah, tidak berbuat fasik.¹²⁷ Al-Harawi dan Ahmad Syakir menyebutkan harus beragama Islam, balig, berakal dan memelihara *murū'ah*.¹²⁸

Dari keragaman pendapat di atas kriteria seorang periwayat yang adil dapat disimpulkan sebagai berikut: a) beragama Islam; mukallaf, sebagai gabungan dari unsur berakal dan balig; c) melaksanakan ketentuan agama dengan baik, sebagai gabungan dari unsur takwa, tidak berbuat dosa besar, menjauhi dosa kecil, taat dalam agama, tidak berbuat fasik dan tidak berbuat bid'ah; d) memelihara *murū'ah*.

Dalam menentukan seorang rawi yang adil, agaknya tidak mudah dilakukan/dipastikan. Mengingat kriteria ini dengan berbagai unsur yang melingkupinya lebih merupakan *prototype* seseorang, yang apabila seseorang memberi penilaian tidak akan terlepas dari unsur subyektifitasnya. Kesulitan ini semakin terasa, manakala dihadapkan dengan keadaan perawi itu sendiri yang rentang waktu kehidupannya sangat jauh dari kehidupan si peneliti. Namun demikian, dalam upaya mengungkap kesulitan ini, para ulama telah memberikan berbagai cara untuk mengetahuinya dan menetapkan keadilan seorang perawi.

Cara-cara dimaksud antara lain dengan melihat perawi dari:

- 1) Kemasyhuran dan popularitasnya di kalangan ahli ilmu, dengan dikenal sebagai perawi yang adil serta senantiasa mendapat pujian yang baik dalam hal keutamaannya. Dalam kaitan ini, al-Baghdadi>misalnya, menyebutkan nama-nama seperti Malik bin Anas, Sufyan al-Sauri>Sufyan bin 'Uyainah, 'Abdullah bin Mubarak 'Ali>al-Madani>tidak lagi diragukan keadilannya.¹²⁹

¹²⁷Ibn Hajar, *Nuzhah...*, h. 13.

¹²⁸Abu Fa'id Muhammad bin Muhammad 'Ali>al-Farisi>al-Harawi>*Jawabir al-Ushb fi 'Ilm al-Hadis al-Rasul* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1393 H), h. 55.

¹²⁹Muhammad Luqman al-Salafi>*Ihtimam al-Muhaddisin fi Naqd al-Hadis Sanadan wa Matnan* (Riyad: t.p., 1986), h. 182.

- 2) Penilaian dari para kritikus hadis. Penilaian ini berisi ungkapan kelebihan dan kekurangan yang ada pada diri para periwayat hadis.
- 3) Penerapan kaidah *al-jarh}wa al-ta'dib*. Cara ini ditempuh bila para kritikus periwayat hadis tidak sepakat tentang kualitas periwayat tertentu.¹³⁰

Dalam pandangan Ibn Hajar al-'Asqalani> (wafat 852 H/1449 M) yang pendapatnya tentang persoalan ini diperjelas antara lain oleh 'Ali>al-Qari>(wafat 1014 H), perilaku atau keadaan yang merusak sifat adil yang masuk kategori berat adalah a) suka berdusta (*al-kazib*); b) tertuduh telah berbuat dusta (*al-tuhmah bi al-kazib*); c) berbuat atau berkata fasik tetapi belum menjadikannya kafir (*al-fisq*); d) tidak dikenal jelas pribadinya, sementara ia seorang periwayat hadis (*al-jahalah*); e) berbuat bidah yang mengarah kepada fasik, tetapi belum menjadikannya kafir (*al-bid'ah*).¹³¹ Masih menurut Ibn Hajar, dari kelima perilaku yang dipandang dapat merusak sifat adil, secara berurutan, butir yang disebutkan pertama lebih berat dibandingkan dengan butir yang kedua dan seterusnya.

3) Perawi yang *Dabit*

Secara bahasa kata *dabit* mengandung arti: yang kokoh, yang kuat, yang tepat dan yang hafal dengan kuat.¹³² Sementara itu, dalam pengertian ilmu hadis pengertian *dabit* memiliki keragaman arti sesuai dengan perspektif para ulama yang mengartikannya.

Untuk melihat keragaman pendapat ulama tentang *dabit*, peneliti mencoba akan terlebih dahulu mengedepankan pendapat al-Sarkhasi>¹³³ yang

¹³⁰ Al-Tahhan, *Usul...*, h. 141. Al-Suyuti>*Tadrib...*, h. 301.

¹³¹ Ibn Hajar, *Nuzhah...*, h. 30.

¹³² Majd al-Din Muhammad bin Ya'qub al-Fairuzabadi>*al-Qamus al-Muhit* (Cet. VIII; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2005), h. 675.

¹³³ Nama lengkapnya Muhammad bin Sahal Abu>Bakr al-Sarkhasi>(w. 483 H). Pendapat ini dikutip al-Salafi>*Ihtiman...*, h. 212.

menyebutkan bahwa *dāḥib* dapat diibaratkan sebagai kemampuan seorang rawi dalam menangkap berbagai informasi (hadis) secara lengkap dan sempurna; memahami apa yang didengarnya sesuai dengan maksud informasi yang dikendaki dan; dia menghafalkannya secara sungguh-sungguh dan berulang-ulang, sebagai upaya penjagaan dan pemeliharaan atas informasi yang ditangkapnya, selanjutnya; mampu mengkomunikasikannya kembali kepada orang lain dengan tidak kurang sedikitpun.

Senada dengan al-Syarkhasi, Subḥī al-Sāḥih berpendapat bahwa orang yang *dāḥib* adalah orang yang mendengarkan sesuatu riwayat sebagaimana seharusnya; dia memahaminya dengan pemahaman yang mendetail, serta dia hafal dengan sempurna, kemudian dia mampu menyampaikan riwayat tersebut kepada orang lain secara baik.¹³⁴ Pendapat lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *dāḥib* adalah orang yang terpelihara, kuat ingatannya, ingatannya lebih banyak daripada kesalahannya dan tidak pelupa.

Dari pendapat-pendapat di atas, pada intinya pengertian *dāḥib* dapat dirumuskan sebagai berikut: a) Periwayat itu memahami dengan baik riwayat yang telah didengarkan (diterimanya); b) Periwayat itu hafal dengan baik riwayat yang telah diterimanya; c) Periwayat itu mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihafalkannya itu kepada orang lain.

Berpijak kepada rumusan di atas, unsur-unsur ke-*dāḥib*-an seorang rawi dapat dijelaskan sebagai berikut: a) tidak pelupa; b) hafal terhadap apa yang disampaikan syekhnya; c) selalu ingat apa yang didiktekan kepada muridnya bila ia menyampaikan riwayat dengan cara hafalan; d) terjaga kitabnya dari kelemahan bila ia meriwayatkan hadis melalui tulisan (kitabnya); e) menguasai

¹³⁴ Subḥī al-Sāḥih, *‘Ulum al-Ḥadis wa Mustalahih* (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1977), h. 128.

apa yang diriwayatkan, memahami maksudnya, dan mengetahui makna yang dapat mengalihkan maksud satu riwayat bila ia meriwayatkan suatu hadis secara makna.

Sebagai upaya memudahkan dalam mengetahui ke-*dahbit*-an seorang rawi, para ulama telah merumuskan cara penetapan ke-*dahbit*-an tersebut. Adapun cara penetapan ke-*dahbit*-an seorang rawi, menurut berbagai pendapat ulama dapat dinyatakan sebagai berikut:

- 1) Ke-*dahbit*-an periwayat dapat diketahui berdasarkan kesaksian ulama.
- 2) Ke-*dahbit*-an dapat diketahui berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat lain yang telah dikenal ke-*dahbit*-annya.
- 3) Apabila periwayat sekali-kali mengalami kekeliruan, maka dia masih dapat dinyatakan sebagai periwayat yang *dahbit*. Tetapi bila kesalahan itu sering terjadi, maka periwayat yang bersangkutan tidak lagi disebut periwayat yang *dahbit*.

Bila dalam masalah keadilan seorang rawi terdapat perilaku atau keadaan yang dapat merusak keadilannya. demikian juga halnya dalam ke-*dahbit*-an seorang rawi. Ibn Hajar al-‘Asqalani telah mencoba mengemukakan lima bentuk perilaku “berat” yang dapat merusak ke-*dahbit*-an perawi. Kelima perilaku itu adalah sebagai berikut: a) Jika seorang perawi dalam meriwayatkan hadis lebih banyak salahnya daripada benarnya (*fahisy galat*); b) lebih menonjol sifat lupanya daripada hafalnya (*al-gaflah ‘ala al-itqan*); c) riwayatnya bertentangan dengan riwayat yang disampaikan oleh orang-orang yang *siqat* (*mukhatafah ‘an al-siqat*) dan; e) jelek hafalannya, walaupun ada juga sebagian riwayatnya itu benar (*su‘ al-hifz*).¹³⁵ Tiga butir-butir sifat yang disebutkan pertama lebih berat sifatnya dibanding dengan butir sifat yang disebutkan kemudian.

¹³⁵Ismail, *Metodologi...*, h. 71.

4) Terhindar dari *Syaz*

Sebagaimana telah dijelaskan, unsur keempat kriteria kesahihan hadis tidak hanya menyangkut sanad melainkan berkaitan juga dengan matan (materi) hadis. Namun perlu ditegaskan bahwa pembahasan berikut ini akan lebih banyak menekankan bentuk *syaz* yang biasa ditemukan dalam sanad hadis.

Lapal *syaz* atau *syuz* secara bahasa berarti kejanggalan, seorang yang menyendiri atau seorang yang keluar/memisahkan diri dari jama'ah.¹³⁶ Sedangkan dalam istilah ilmu hadis ditemukan perbedaan tentang rumusan *syaz* ini. Perbedaan yang menonjol terutama terjadi antara tiga ulama hadis terkenal, yaitu al-Syafi'i, al-Hakim dan Abu Ya'la al-Khalili.

Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa suatu hadis tidak dikatakan mengandung *syaz* bila hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang rawi yang *siqah*, sedang periwayat *siqah* lainnya tidak meriwayatkan hadis itu. Barulah suatu hadis dinyatakan *syaz* bila hadis yang diriwayatkan oleh rawi *siqah* tersebut menyalahi hadis yang diriwayatkan oleh banyak rawi yang *siqah* pula.¹³⁷

Dari penjelasan di atas dapat disebutkan bahwa tidak termasuk kepada kategori *syaz* hadis-hadis yang memiliki ciri-ciri berikut: a) Kesendirian individu seorang perawi hadis, yang dalam istilah ilmu hadis lazim disebut hadis *fard mutlaq*; atau b) periwayat hadis tersebut bukanlah seorang yang *siqah*. Sebaliknya, suatu hadis mengandung kemungkinan *syaz* apabila: a) hadis tersebut memiliki banyak jalur sanad; 2) para periwayat seluruhnya terdiri dari rawi yang *siqah*; dan c) matan atau sanad hadis mengandung pertentangan.

Di samping al-Syafi'i, al-Hakim misalnya telah pula memberikan definisi tentang *syaz*. Dalam pandangan tokoh ini, hadis *syaz* didefinisikan: "Hadis yang

¹³⁶ Ibn Manzur, *Lisan...*, juz 4, h. 28-29.

¹³⁷ Ibn Sa'ad, *Muqaddimah...*, h. 36. Al-Suyuti, *Tadrib...*, h. 232.

diriwayatkan oleh seorang rawi yang *ṣiḡah*, dan hadis tersebut tidak memiliki sumber lainnya bagi rawi yang *ṣiḡah* tersebut”.¹³⁸ Berdasarkan pendapat ini, dapat disebutkan bahwa hadis *syaz* itu tidak disebabkan oleh: a) periwayat yang tidak *ṣiḡah*; b) pertentangan matan dan/atau sanad dari para periwayat yang sama-sama *ṣiḡah*. Dengan demikian pengertian yang diberikan oleh al-Hākim ini mengandung istilah yang sama dengan hadis *fard mutlaq*.

Sementara itu, tokoh lainnya semisal al-Khalīlī¹³⁹ menyebutkan bahwa pendapat yang diperpegangi oleh para ulama penghafal hadis berkenaan dengan pengertian hadis *syaz* ini adalah hadis yang memiliki satu sanad yang dengannya seorang guru menyendiri, baik ia *ṣiḡah* ataupun tidak. Masih menurut al-Khalīlī, hadis *syaz* diriwayatkan oleh perawi yang tidak *ṣiḡah* harus ditinggalkan dan tidak boleh diterima. Sedangkan hadis *syaz* yang rawinya *ṣiḡah* harus dibekukan dan tidak boleh dipakai.

Jika ditilik lebih jauh, boleh jadi pendapat yang dikemukakan oleh al-Khalīlī ini hampir senada dengan pendapat yang telah dikemukakan al-Hākim sebelumnya. Perbedaan antara keduanya terletak pada kualitas periwayat. Jika al-Hākim mengharuskan periwayat yang *ṣiḡah*, maka al-Khalīlī tidak mensyaratkannya.

Hemat peneliti, dalam pengertian yang diberikan oleh al-Hākim tampaknya tercakup di dalamnya hadis-hadis *fard* yang sahih, sedangkan dalam pandangan al-Khalīlī selain *fard* yang sahih, tercakup pula *fard* yang daif. Jika demikian halnya, hadis *syaz* yang termasuk kategori hadis daif ini dengan sendirinya menjadi batal. Agaknya, pendapat al-Syafi‘ī lah yang cenderung dapat

¹³⁸ Muḥammad Ibn ‘Abdillāh al-Hāfiẓ al-Hākim al-Naisaburi, *Ma‘rifah ‘Ulum al-Hadīṣ* (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th.), h. 119. Ibn Ṣalāḥ, *Muqaddimah...*, h. 36.

¹³⁹ Al-Suyutī, *Tadrib...*, h. 232. Jamāl al-Dīn Isma‘īl ‘Ajwāh, *al-Ra‘id al-Hadīṣ fi ‘Ilm Mustḥalah al-Hadīṣ* (t.t.: t.p., 1991), h. 169.

dipedomani, bila dilihat dari kebanyakan ulama yang sama pendapatnya. Sebut saja misalnya, Ibn S~~al~~ah, al-Nawawi dan Ahmad al-Z~~ah~~abi, serta ulama hadis belakangan (*muta'akhirin*) lainnya.¹⁴⁰

Dalam hal ini, hemat peneliti dikatakan hadis *syaz* apabila adanya suatu kondisi dimana seorang perawi berbeda dengan perawi lainnya yang lebih kuat posisinya. Atau dengan ungkapan lain, apabila seorang rawi berbeda dengan rawi lainnya yang lebih kuat posisinya, baik dari segi kekuatan daya hafalannya atau jumlah mereka yang lebih banyak, maka rawi yang menyalahi atau berbeda dengan yang kuat posisinya disebut sebagai hadis *syaz*.

Hal yang perlu ditegaskan adalah bila ke-*syaz*an sanad hadis tidak merupakan bagian dari kaedah mayor dari kesahihan suatu hadis, maka sebagaimana dikemukakan M. Syuhudi Ismail,¹⁴¹ kaidah terhindar dari *syaz* bisa diintegrasikan pada kaedah ke-*d~~h~~abit*-~~an~~ periwayat. Sehingga rincian unsur kaedah minor dari periwayat yang *d~~h~~abit* adalah: (1) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (2) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain; dan (3) terhindar dari *syaz*.

Oleh karena itu menurut M. Syuhudi Ismail, terhindar dari *syaz* bukanlah kaedah mayor melainkan sebagai salah satu unsur kaidah minor dari periwayat yang bersifat *d~~h~~abit*. Sehingga unsur kaedah minor dari periwayat yang bersifat *d~~h~~abit* adalah: (1) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya, (2) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain dan (3) terhindar dari *syaz*.¹⁴²

¹⁴⁰ Ibn S~~al~~ah, *Muqaddimah*..., h. 35-37. Al-Nawawi, *Taqrib*..., h. 53-55. Muhammad bin Ahmad al-Z~~ah~~abi, *al-Mauqiz~~ah~~ fi 'Ilm Mus~~h~~lah al-H~~ad~~is* (Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islami, 1412 H), h. 42.

¹⁴¹ Ismail, *Kaedah*..., h. 129.

¹⁴² Ismail, *Kaedah*..., h. 152.

5) Terhindar dari *'illah*

Seperti halnya dengan istilah *syaz* atau *syuzuz* istilah *'illah* pun, tidak hanya berkaitan dengan sanad hadis, tetapi juga berhubungan dengan matan. Pembahasan berikut ini akan lebih ditekankan pada pengkajian *'illah* pada sanad hadis. Untuk mengawali pembahasan, terlebih dahulu akan dikemukakan makna *'illah* secara bahasa (etimologi), kemudian dijelaskan menurut terminologi ilmu hadis.

Secara bahasa, kata *'illah* berarti kecacatan, sakit yang parah dan sebab tersembunyi yang menodai keselamatan.¹⁴³ Sedangkan menurut istilah, Ibn S^{al}ah berpendapat *'illah* adalah sebab yang tersembunyi yang dapat merusak kualitas hadis. Keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih.¹⁴⁴ Selain Ibn S^{al}ah, ulama semisal al-Nawawi, al-Mas'udi, al-Kharawi, al-Qasimi, Manna' al-Qattan dan Mahmud al-Tahhan,¹⁴⁵ juga memberikan pengertian yang senada sebagaimana dikemukakan Ibn S^{al}ah.

Seperti yang telah disebutkan, dalam tataran praktisnya, penelitian *'illah* hadis sangat sulit untuk dilakukan. Sedemikian sulitnya, sehingga sebagian ulama menyatakan bahwa orang yang mampu meneliti *'illah* hadis hanyalah orang yang cerdas, memiliki hafalan hadis yang banyak, paham terhadap hadis yang dihafalnya, mendalam pengetahuannya tentang berbagai ke-*dabit*-an periwayat sangat ahli di bidang sanad dan matan hadis.¹⁴⁶

¹⁴³ Ibn Manzur, *Lisan...*, juz 12 h. 498.

¹⁴⁴ Ibn S^{al}ah, *Muqaddimah...*, h. 42.

¹⁴⁵ Al-Suyuti, *Tadrib...*, h. 252. Hafiz Hasan al-Mas'udi, *Minhah al-Mugis fi 'Ilm Mus^{al}lah al-Hadis* terj. Ibnu Abdullah al-Hasyimi, *Ilmu Mushtalah Hadis* (Surabaya: Dar al-Salam, t.th.), h. 40. Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Qawa'id al-Tahlis min Funun Mus^{al}lah al-Hadis* (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halibi, 1971), h. 80. Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Hadis* (Mesir: Maktabah Wahbah, 1992), h. 103. 'Ali al-Qari al-Harawi, *al-Mashu' fi Ma'rifah al-Hadis al-Maudhi'* (Mesir: Dar al-Salam, 1984), h. 33.

¹⁴⁶ Al-Hakim, *Ma'rifah...*, h. 113. Al-Suyuti, *Tadrib...*, juz 1, h. 252. 'Itr, *Manhaj...*, h. 452.

Masih dalam kaitan ini, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad menyebutkan bahwa untuk meneliti ‘*illah* hadis diperlukan intuisi dan (ilham).¹⁴⁷ Al-Hākim al-Naisaburi berpendapat bahwa acuan utama penelitian ‘*illah* hadis adalah hafalan, pemahaman dan pengetahuan yang luas tentang hadis.¹⁴⁸ Ulama hadis lainnya mengibaratkan bahwa kemampuan seorang ahli peneliti keaslian uang logam yang ditelitinya, ia dapat menentukan asli dan tidaknya uang tersebut.¹⁴⁹

Kesulitan penelitian ‘*illah* sebagaimana digambarkan di atas, agaknya bisa berkurang terutama karena telah ditemukan kitab-kitab yang disusun para ulama yang secara khusus mengupas tentang masalah tersebut. Sehingga tidak berlebihan bila disebutkan bahwa meneliti ‘*illah* hadis relatif lebih mudah dibandingkan dengan meneliti ke-*syazan* hadis.

Meskipun demikian sulitnya penelitian ‘*illah* hadis, para ulama telah menawarkan beberapa langkah yang harus ditempuh dalam kegiatan ini. Di antara langkah-langkah tersebut adalah a) seluruh sanad hadis untuk matan yang sama atau semakna dihimpun dan diteliti, termasuk *syahid* dan/atau *mutabi*’, kemudian; b) seluruh riwayat dalam berbagai sanad yang telah dihimpun tersebut diteliti berdasarkan kritik hadis yang biasa digunakan oleh para kritikus hadis.¹⁵⁰ Setelah proses ini dilakukan, maka dapat ditemukan apakah suatu hadis mengandung ‘*illah* atau tidak.

Sebagai indikasi bahwa suatu hadis mengandung ‘*illah*, para ulama umumnya menyebutkan bentuk-bentuk dalam hadis tersebut. ‘*Illah* hadis yang ditemukan para ulama umumnya berbentuk: a) sanad yang tampak *muttasil*

¹⁴⁷ Ibn Hajar, *Nuzhah...*, h. 33. Ismail, *Metodologi...*, h. 87.

¹⁴⁸ Al-Hākim, *Ma‘rifah...*, h. 112-113.

¹⁴⁹ Al-Suyuti, *Tadrib...*, juz 1, h. 252. ‘Itr, *Manhaj...*, h. 453.

¹⁵⁰ Cara-cara ini ditawarkan oleh Ibn al-Madini (w. 234 H) dan al-Khatib al-Bagdadī (w. 463 H). Ibn Sa‘ad, *‘Ulum Ḥadis*, h. 82. Al-Suyuti, *Tadrib...*, juz 2, h. 253.

(bersambung) dan *marfuʿ* (bersandar kepada Nabi), ternyata *muttasīl* tapi *mauquf* (bersandar kepada sahabat); b) sanad yang tampak *muttasīl* dan *marfuʿ* tetapi ternyata *mursal* (hanya sampai kepada tabiin); c) terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lain dan; d) terjadi kesalahan penyebutan periwayat, karena ada lebih dari seorang periwayat memiliki kemiripan nama, sedangkan kualitasnya tidak sama-sama *ṣiḡah*.¹⁵¹ Dua bentuk ‘illah yang disebutkan pertama berupa sanad hadis terputus. Sedangkan dua bentuk ‘illah yang disebutkan terakhir berupa periwayat tidak *dḥībī* atau sedikitnya tidak *tamm dḥībī*

Dalam pandangan M. Syuhudi Ismail, jika sanad bersambung dan periwayat bersifat *dḥībī* benar-benar terpenuhi maka sebenarnya unsur terhindar dari ‘illah tidak perlu ditetapkan sebagai unsur kaedah mayor. Oleh karena itu kaedah mayor kesahihan sebuah hadis hanya tiga dengan kaedah-kaedah minornya sebagai berikut:

- a. Sanad bersambung dengan kaedah minor: (1) *muttasīl*, (*mauquf*) (2) *marfuʿ*, (3) *mahfuz* dan (4) tidak *muʿallal* (tidak ber-‘illah).
- b. Periwayat bersifat adil dengan kaedah minor: (1) beragama Islam, (2) mukallaf, (3) melaksanakan ketentuan agama dan (4) memelihara *murūʿah*.
- c. Periwayat bersifat *dḥībī* dan atau *tamm dḥībī* dengan kaedah minor: (1) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkan, (2) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain, (3) terhindar dari *syaz* dan (4) terhindar dari ‘illah.¹⁵² Ketiga kaedah mayor ini, selanjutnya akan menjadi acuan dalam penelitian ini.

¹⁵¹Ibn Saʿīd, *Muqaddimah*..., h. 42. Al-Suyuti, *Tadrib*..., juz 2, h. 253-254. Ismail, *Kaedah*..., h. 132.

¹⁵²Ismail, *Kaedah*..., h. 156.

d. Melakukan Kritik Matan (*Naqd al-Matan*)

Sebelum melakukan kritik matan terlebih dahulu kriteria kesahihan matan. Para ulama umumnya sepakat bahwa kaidah kesahihan matan hadis meliputi terhindar dari *syaz* dan *'illah*. Untuk memudahkan dalam mengaplikasikan kedua kriteria tersebut, para ulama menyusun unsur-unsur kaidah minor kriteria kesahihan matan.

Unsur-unsur kaidah minor bagi matan yang terhindar dari *syaz* dalam pandangan Arifuddin Ahmad dapat dirinci sebagai berikut: (1) sanad hadis yang bersangkutan tidak menyendiri; (2) Tidak bertentangan dengan Alquran; (3) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (4) tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah.¹⁵³ Sementara itu, al-Adlabi menyebutkan bahwa suatu matan hadis dapat diterima kehujjahannya apabila: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan indera, akal sehat dan fakta sejarah; dan (4) matan hadis menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹⁵⁴ Sesuai dengan konteks hadis yang diteliti tanpa menapikan kaidah yang lain, peneliti memformulasikan dan menerapkan kaidah kesahihan matan hadis berikut: (1) tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan akal sehat; dan, (4) tidak bertentangan dengan fakta sejarah.

Sedangkan kaidah minor bagi matan hadis yang mengandung *'illah* adalah (1) tidak mengandung *idraj* (sisipan);¹⁵⁵ (2) tidak mengandung *ziyadah*

¹⁵³ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi* (Cet. II; Jakarta: MISC, 2005) h. 108.

¹⁵⁴ ~~Salah~~ al-Din Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan 'inda 'Ulama' al-Hadis al-Nabawi* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.), h. 238. Bandingkan dengan pendapat al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah* (Mesir: al-Matba'ah al-Sa'adah, 1972), h. 206-207.

¹⁵⁵ Hadisnya disebut *mudraj*, maksudnya adanya sisipan yang diberikan oleh salah seorang rawi baik oleh generasi sahabat maupun sesudahnya, yang tambahan berupa sisipan

(tambahan);¹⁵⁶ (3) tidak terjadi *al-qalb* (pemutarbalikan kalimat);¹⁵⁷ (4) tidak terjadi *idhrib* (pertentangan yang tidak dapat dikompromikan), dan; (5) tidak terjadi kerancuan lafal dan penyimpangan makna yang jauh dari matan hadis yang bersangkutan.¹⁵⁸ Cara kerja atau langkah-langkah yang harus ditempuh dalam penelitian matan hadis adalah: *Pertama*, meneliti matan dengan melihat sanadnya; *kedua*, meneliti susunan matan yang semakna; dan *ketiga*, meneliti kandungan matan.¹⁵⁹ Untuk lebih jelasnya langkah-langkah tersebut, berikut uraian singkatnya.

1) Meneliti Matan dengan Melihat Kualitas Sanadnya

Sebagaimana dimaklumi, bahwa tingkat kesahihan suatu hadis, tidak hanya dilihat dari segi sanadnya, akan tetapi harus diperhatikan juga dari segi kualitas matannya. Oleh karenanya dapat disebutkan bahwa obyek kritik hadis itu pada dasarnya mencakup sanad dan matan, yang antara satu dengan yang lainnya memiliki kedudukan yang sama, yakni sama-sama penting untuk diteliti untuk dapat diketahui dari kualitasnya. Dengan mengetahui kualitas sanad dan

tersebut bersambung (menyatu) dengan matan hadis asli yang berasal dari Rasulullah. Penambahan tersebut bisa terjadi pada permulaan maupun pada akhir matan, sehingga sangat sulit untuk membedakan antara perkataan yang asli dari Nabi dengan ucapan tambahan tersebut. Fauzi, *al-Madkhal* ..., h. 121.

¹⁵⁶Secara bahasa, kata *ziyadah* berarti tambahan. Menurut istilah ilmu hadis, *ziyadah* pada matan adalah tambahan lafaz atau kalimat yang terdapat pada matan yang ditambahkan oleh rawi tertentu, sementara rawi lain tidak mengemukakannya. Nuṣṣal-Dīn 'Itr, *'Ulum al-Hadis* 2, terj. Mujiyo, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis* (Cet. II; Bandung: Rosda Karya, 1997), h. 230.

¹⁵⁷Hadis disebut *maqlub* maksudnya hadis yang terjadi pemutarbalikan pada redaksi hadis, yang dilakukan oleh seorang rawi baik disengaja maupun tidak. Indikasi adanya pemutarbalikan itu terlihat pada: 1) seorang rawi mendahulukan suatu matan hadis yang seharusnya diletakkan pada akhir matan atau sebaliknya; 2) seorang rawi menjadikan suatu matan hadis (yang sudah jelas sanadnya) ditempatkan pada sanad yang lain. Mahṣud al-Tāḥṣṣi, *Taisir Musṣṭalah al-Hadis* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), h. 108.

¹⁵⁸Ahmad, *Paradigma...*, h. 109.

¹⁵⁹Ismail, *Metodologi...*, h. 121.

matan dengan sendirinya status kehujahan suatu hadis dapat dipertimbangkan dari segi pengamalannya *maqbul* atau *mardud*-nya.

Jika ditelusuri langkah yang disebutkan pertama ini, meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya mengandaikan bahwa kritik sanad harus dilakukan sebelum kritik matan. Dengan kata lain, kritik matan baru mempunyai arti apabila sanad hadisnya sudah memenuhi syarat sebagai sanad yang sahih. Tegasnya, bahwa kritik sanad pada dasarnya dapat menentukan apakah kritik matan perlu dilakukan atau tidak. Oleh karenanya dapat disebutkan jika kualitas sanad hadis tidak sahih, maka dapat dipastikan matan hadisnya tidak bisa diterima untuk dinisbahkan kepada Rasulullah.

Berkaitan dengan metodologi ini, ada beberapa kemungkinan tentang kualitas sanad dan matan yang dihasilkan. Kemungkinan-kemungkinan dimaksud antara lain: (1) ada suatu hadis yang sanadnya sahih, tetapi matannya daif; atau sebaliknya, sanadnya daif, tetapi matannya sahih; (2) ada suatu hadis yang sanad dan matannya berkualitas sama; yakni sama-sama sahih atau sama daif.¹⁶⁰ Dengan adanya beberapa kemungkinan kualitas tersebut, hemat peneliti suatu hadis dapat dikatakan berkualitas sahih apabila sanad dan matannya sama-sama berkualitas sahih. Sementara itu, suatu hadis dihukumi daif jika sanad dan matannya sama-sama berkualitas daif. Demikian juga, untuk hadis yang sanadnya sahih tapi matannya daif, atau sebaliknya, sanadnya daif tetapi matannya sahih dikatakan sebagai hadis daif.

Persoalannya sekarang, kenapa bisa terjadi ketidaksejajaran antara kualitas sanad dan kualitas matan? Menurut sebagian ulama kenyataan ini sangat kecil kemungkinan terjadi, terlebih-lebih jika kualitas sanad sudah dinyatakan sahih. Dengan kata lain, bahwa apabila kualitas sanad sudah dipastikan sahih,

¹⁶⁰ Al-Adlabi, *Manhaj*..., h. 354.

maka kemungkinan besar matannya sahih. Berkaitan dengan masalah ini, M. Syuhudi Ismail menyebutkan bahwa ketidaksejajaran ini pada kenyataannya sangat mungkin terjadi. Kemudian M. Syuhudi Ismail menambahkan bahwa sesungguhnya terjadinya ketidaksejajaran itu bukanlah disebabkan oleh kaidah kesahihan sanad yang akurat, melainkan kemungkinan ada faktor-faktor lain (kesalahan) yang terjadi berkaitan dengan kritik tersebut.¹⁶¹

Dengan demikian, ada atau tidak ada faktor lainnya yang terjadi dalam kegiatan kritik hadis, maka hasil dari kegiatan tersebut tidak dapat dipastikan akan ditemukan ketidaksejajaran antara sanad dan matan. Hal ini karena, siapapun orang yang meriwayatkan hadis, mereka adalah juga manusia biasa yang tidak terlepas dari kekhilafan dan kesalahan, seorang rawi yang *sīqah* sekalipun. Oleh karenanya, tidaklah mengherankan apabila ditemukan seorang rawi yang *sīqat* dalam menyampaikan matan-matan hadis tertentu terdapat kekeliruan atau ketidak sejajaran dengan riwayat-riwayat lainnya, yang juga *sīqah*. Boleh jadi, kekeliruan yang telah dialami oleh perawi yang *sīqah* itu mungkin disebabkan lupa, atau salah paham, atau karena tidak tahu bahwa matan tertentu, yang diriwayatkannya, telah berstatus *mansukh* (dihapuskan) oleh ayat Alquran maupun hadis lain yang datang kemudian.¹⁶² Agaknya, sepanjang kekeliruan seorang perawi yang *siqat* itu jarang sekali dilakukan, maka kekeliruan itu tidak akan mengganggu ke-*sīqat*-an perawi yang bersangkutan--masih ada dalam batas-batas toleransi.

Hal lain yang perlu ditegaskan bahwa hadis yang dinyatakan daif tidak pasti bahwa hadis tersebut bukan berasal dari Nabi. Hal ini karena, suatu hadis

¹⁶¹Diantara faktor-faktor tersebut, misalnya: (1) karena telah terjadi kesalahan dalam melaksanakan penelitian matan; (2) karena telah terjadi kesalahan dalam penelitian sanad atau; karena matan hadis yang bersangkutan telah mengalami periwayatan secara makna, yang ternyata mengalami kesalahpahaman. Ismail, *Metodologi...*, h. 124.

¹⁶²Al-Adlabi, *Manhaj...*, h. 106.

yang sanadnya daif misalnya, tidak tertutup kemungkinan ditemukan ada sanad lain yang sahih sebagai *syahid* dan *mutabi*'. Demikian juga halnya dengan suatu matan yang daif tidak dapat serta merta dinyatakan sebagai hadis daif sebab kemungkinan ada matan atau dalil lain yang dapat memberikan penjelasan tentang apa yang dimaksud oleh matan yang bersangkutan.¹⁶³ Tampaknya, dengan alasan ini dapat dimungkinkan suatu hadis yang daif yang tidak parah kedaifannya dapat meningkat kualitasnya menjadi hadis *hasan li gairih* karena ada dukungan dari dalil lain yang kuat. Atau dengan istilah lain, ditemukan ada *syahid* atau *mutabi*'-nya dari hadis yang dijadikan obyek penelitian.

2) Meneliti Susunan Matan yang Semakna

Berkaitan dengan metodologi yang kedua ini, mengandaikan bahwa setiap hadis Nabi yang telah diriwayatkan dari suatu generasi ke generasi lainnya, tidak semuanya persis seperti yang disampaikan Nabi dari segi lafalnya.¹⁶⁴ Kenyataan ini terjadi karena dalam periwayatan hadis telah terjadi periwayatan secara makna (*al-riwayah bi al-ma'na*).¹⁶⁵ Namun demikian, perbedaan lafal yang tidak mengakibatkan terjadinya perbedaan makna, bila sanadnya berkualitas sahih, sebenarnya masih dapat ditolelir.

¹⁶³Ibn Sa'ad, *'Ulam...*, h. 92-93. 'Itr, *Manhaj...*, h. 290-291.

¹⁶⁴Demikian juga dari segi untuk bentuk lafalnya, matan hadis Nabi ini cukup bervariasi. Di antara bentuk lafal matan tersebut adalah berupa *jami' al-kalim*, yakni ungkapan yang singkat namun padat makna; tamsil (perumpamaan); *ramzi* (bahasa simbolik); *qiyasi* (ungkapan analogi dan; bahasa percakapan (dialog). M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 9.

¹⁶⁵Pada umumnya para sahabat Nabi membolehkan periwayatan hadis secara makna. Mereka itu misalnya, 'Ali bin Abi Talib, 'Abdullah bin 'Abbas, 'Abdullah bin Mas'ud, Anas bin Malik, Abu Darda, Abu Hurairah dan 'Aisyah. Sedangkan di antara sahabat yang melarang misalnya, 'Umar bin al-Khattab dan Zaid bin Arqam. Perbedaan pandangan tentang periwayatan hadis secara makna itu terjadi juga di kalangan ulama setelah sahabat. Ulama yang membolehkan periwayatan secara makna menekankan pentingnya pemenuhan persyaratan yang cukup ketat. Persyaratan itu misalnya, periwayat yang bersangkutan harus mendalam pengetahuannya tentang bahasa Arab; hadis yang diriwayatkan bukanlah bacaan yang bersifat *ta'abbudi* dan; periwayatan secara makna dilakukan karena sangat terpaksa. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), h. 126-132. Al-Qasimi, *Qawa'id ...*, h. 221. Ibn Sa'ad, *'Ulam...*, h. 190-192.

Dengan adanya kemungkinan perbedaan lafal matan hadis, maka dalam prakteknya, metodologi ini mengharuskan adanya pendekatan komparasi atau *muqararah* (perbandingan) terhadap matan-matan yang mempunyai kesamaan makna. Upaya ini ditempuh, dengan maksud untuk dapat mengetahui apakah perbedaan lafal yang terjadi pada matan itu masih dalam batas-batas toleransi ataukah tidak. Selain itu, dengan pendekatan ini akan dapat diketahui juga kemungkinan adanya *ziyadah al-matan*, *idraj-al-matan* dan bentuk-bentuk lainnya yang dapat berpengaruh terhadap kedudukan matan yang bersangkutan. Dengan melakukan perbandingan antara matan-matan yang semakna ini akan dapat diketahui tingkat orisinalitas dan validitasnya apakah benar-benar berasal dari Rasulullah ataukah bukan, sekaligus dapat diketahui nilai keujjahannya.

3) Meneliti Kandungan Matan

Tidak berbeda dengan metodologi kedua, metodologi ketiga juga mengharuskan dilakukannya komparasi dengan dalil-dalil yang lainnya. Jika pada metodologi kedua, pendekatan *muqararah*-nya terbatas pada hadis-hadis lainnya yang mempunyai makna yang sama, maka pada metodologi yang ketiga, memungkinkan untuk dibandingkan, selain dengan matan hadis, juga dengan dalil-dalil lainnya yang lebih luas, baik dalil Alquran, dalil akal maupun bukti-bukti sejarah.

Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa meneliti kandungan matan disini, lebih banyak dihadapkan kepada matan hadis lainnya yang memiliki kesamaan tema. Untuk tujuan ini, maka *takhrij al-hadis bi al-maudhi* adalah suatu kegiatan yang harus dilakukan. Setelah ditemukan matan hadis yang memiliki tema permasalahan yang sama, paling tidak ada dua kemungkinan hasil yang ditemukan, yaitu: (1) adanya kandungan matan hadis yang sejalan dan; (2)

adanya kandungan matan yang tidak sejalan atau tampak bertentangan. Untuk kemungkinan yang disebutkan pertama, tidak terlalu banyak yang harus dilakukan dalam kritik matan selanjutnya,¹⁶⁶ namun jika ditemukan kemungkinan yang disebutkan kedua, maka kegiatan penelitian masih harus dilakukan.

Sebenarnya berbagai hadis yang tampak bertentangan ini telah dihimpun oleh sebagian ulama dalam kitab-kitab khusus. Ulama yang mempelopori kegiatan penghimpunan itu adalah Imam al-Syafi'i (w. 204 H) dengan karyanya *Kitab Ikhtilaf al-Hadis*. Kemudian disusul oleh Ibn Qutaibah (w. 276 H) dengan judul kitab *Ta'wil Mukhtalif al-Hadis*, al-Tahawi (w. 321 H), dengan karyanya *Musykil al-Askar*, Ibn Khuzaimah (w. 311 H), Ibn Jarir (w. 310 H) dan Ibn Jauzi (w. 597 H).¹⁶⁷ Dengan demikian, melalui kitab-kitab yang telah disusun ini, upaya meneliti kandungan matan suatu hadis sangat terbantu.

Sebagaimana uraian sebelumnya, dalam menilai kandungan matan hadis, para ulama memiliki pendapat yang beragam dalam menentukan tolok ukurnya (*ma'ayir naqd al-matan*). Arifuddin Ahmad misalnya mengemukakan tolok ukur dalam mengkaji matan hadis sebagai berikut: (1) sanad hadis yang bersangkutan tidak menyendiri; (2) Tidak bertentangan dengan Alquran; (3) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (4) tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah.¹⁶⁸ Sementara itu, al-Adlabi menyebutkan bahwa suatu matan hadis dapat diterima keujjahannya apabila: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak

¹⁶⁶Untuk lebih mempertegas kandungan matan yang sejalan ini, akan lebih baik apabila dilakukan pemeriksaan terhadap penjelasan masing-masing matan dari berbagai kitab *syarah*, sehingga dapat diketahui hal-hal penting yang berkaitan dengan matan tersebut. Misalnya, pengertian kosa kata (terutama kata-kata yang *gharib*), pendapat-pendapat ulama dan hubungannya dengan dalil-dalil yang lain.

¹⁶⁷Al-Suyuti, *Tadrib*..., h. 196.

¹⁶⁸Ahmad, *Paradigma*..., h. 108,

bertentangan dengan indera, akal sehat dan fakta sejarah; dan (4) matan hadis menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹⁶⁹

Tolok ukur lainnya yang akan peneliti jelaskan berikut ini antara lain pendapat yang dikemukakan oleh al-Baghdadi> Rifa‘at Fauzi> dan al-Damini> Menurut al-Baghdadi>¹⁷⁰ di antara tolok ukur atau standar matan hadis yang sah adalah: (1) Tidak bertentangan dengan akal yang sehat; (2) Tidak bertentangan dengan hukum Alquran yang *muhkam*; (3) Tidak bertentangan dengan hadis *mutawatir*; (4) Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu (salaf); (5) Tidak bertentangan hadis *ahad* yang kualitas kesahihannya lebih kuat. Tolok ukur yang dikemukakan oleh al-Baghdadi> ini, demikian juga pendapat al-Adlabi> yang telah dijelaskan sebelumnya, umumnya diperpegangi dan digunakan oleh kalangan ahli hadis (*muhaddis*).

Sementara itu Rifa‘at Fauzi>¹⁷¹ menyebutkan bahwa suatu matan dikatakan sah apabila: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) Tidak bertentangan dengan hadis *masyhur*; (3) Tidak bertentangan dengan amalan dan kesepakatan sahabat dan; (4) Tidak bertentangan dengan qiyas. Masih menurut Rifa‘at, bahwa kriteria ini umumnya dipergunakan dan dijadikan tolok ukur oleh kalangan ahli fikih (*fuqaha*>).

Berkaitan dengan kriteria kesahihan suatu matan hadis, al-Damini> mengklasifikasikannya kepada dua kelompok, yaitu kriteria yang biasa digunakan oleh kalangan *muhaddis* dalam satu kelompok, dan yang digunakan oleh kalangan *fuqaha*> pada kelompok lain. Kriteria bagi kelompok yang

¹⁶⁹ Al-Adlabi>*Manhaj*..., h. 238.

¹⁷⁰ Al-Baghdadi>*al-Kifayah*..., h. 206-207.

¹⁷¹ Fauzi>*al-Madkhal*..., h. 163. Penjelasan yang lebih lengkap tentang kajian tersebut, dapat dilihat dalam karyanya yang lain, yaitu Fauzi>*Tausiq*..., h. 287-413.

disebutkan pertama adalah suatu matan hadis dikatakan diterima apabila: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat; (3) Sempurna formasi kalimat dan maknanya; (4) Tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan dan; (5) Bukan menyangkut perkara yang munkar dan sesuatu yang mustahil.¹⁷² Sementara itu, kriteria yang digunakan oleh kalangan *fuqaha* antara lain: Kriteria nomor (1), (2) dan (4) yang digunakan oleh kalangan *muhaddis* di atas, juga dijadikan standar oleh kalangan *fuqaha*, tambahannya yang lain: (1) Tidak bertentangan dengan amalan dan fatwa sahabat; (2) Tidak bertentangan dengan ijmak dan amal ahli Madinah dan; (3) Tidak menyangkut masalah-masalah '*umum al-balwa*'¹⁷³

Kriteria kesahihan matan hadis sebagaimana uraian di atas tidak ada keseragaman pendapat di kalangan ulama, paling tidak menurut dua kelompok besar yaitu kelompok *muhaddis* dan *fuqaha*. Dalam hal ini, penjabaran yang dikemukakan oleh kalangan *fuqaha* agaknya lebih luas jika dibanding dengan kalangan ulama hadis. Oleh karenanya tidak berlebihan jika Rifa'at Fauzi¹⁷⁴ menyebutkan bahwa berbagai contoh dan keterangan yang berkaitan dengan kesahihan matan hadis justru banyak ditemukan dalam kitab-kitab fikih dan *ushul* fikih. Dalam pada itu, kitab-kitab hadis dan ilmu hadis tidak banyak mengungkapkannya. Dari keterangan ini, agaknya dapat peneliti sebutkan bahwa pada batas-batas tertentu antara hadis/ilmu hadis dan fikih/*ushul*-fikih sangat erat kaitannya, yang antara satu dengan lainnya tidak bisa dipisahkan dan keduanya saling membutuhkan.

¹⁷²Masyfar 'Azmillah al-Damini> *Maqāṣid Naqd Mutun al-Sunnah* (Cet. I; Riyad} Maktabat al-Sa'udiyyah, 1984), h. 109-261.

¹⁷³Al-Damini>*Maqāṣid*..., h. 263-482.

¹⁷⁴Fauzi>*al-Madkhal*..., h. 163.

Selain itu, tampaknya banyak di antara kriteria kesahihan matan hadis sebagaimana telah disebutkan, masih terkesan “tumpang tindih”, yang sebenarnya dapat diringkaskan dan digabungkan. Peneliti cenderung untuk merangkumnya ke dalam kriteria berikut: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) Tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) Tidak bertentangan dengan akal sehat; (4) Tidak bertentangan dengan fakta sejarah yang telah diakui kebenarannya; (5) Tidak bertentangan dengan amalan dan fatwa sahabat yang meriwayatkannya; (6) Tidak bertentangan dengan qiyas; (7) Tidak bertentangan dengan ijmak dan amalan ahli Madinah dan; (8) Tidak menyangkut masalah-masalah *‘umum al-balwa>*

Kedelapan kriteria di atas tidak dimaksudkan sebagai kriteria yang telah disepakati oleh kalangan ulama. Hal ini karena, terutama 4 (empat) kriteria yang disebutkan terakhir tampaknya masih banyak kontroversi juga hanya diperpegangi oleh ulama-ulama tertentu khususnya dari kalangan *fuqaha>*. Sementara itu, empat kriteria yang disebutkan pertama, agaknya tidak banyak ditemukan kontroversi di kalangan ulama. Oleh karenanya, tidak berlebihan jika keempat kriteria ini disebutkan sebagai kriteria yang sepakati oleh mayoritas ulama.

Untuk kepentingan kajian ini, peneliti cenderung untuk menggunakan 4 (empat) kriteria yang disebutkan pertama, yakni: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) Tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) Tidak bertentangan dengan indera, akal sehat dan fakta sejarah; (4) *Matan* hadis menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.

e. Pengambilan Kesimpulan (*Natijah*)

Setelah langkah-langkah kritik hadis sebagaimana telah dijelaskan dilakukan, selanjutnya peneliti menyimpulkan hasil penelitiannya. Kemungkinan hasil yang diperoleh kualitas sanad sahih apabila memenuhi kriteria: Sanad bersambung, seluruh periwayat dalam sanad bersifat adil; seluruh periwayat dalam sanad bersifat *dhabit*; sanad hadis terhindar dari *syazl* dan *'illah*. Apabila dalam suatu sanad hadis ditemukan salah seorang yang memiliki kekurangan dari aspek *kedhabit*annya, sementara kriteria lainnya terpenuhi, sanad hadis tersebut berkualitas hasan. Sedangkan sanad hadis berkualitas daif apabila tidak memenuhi kriteria kesahihan hadis sebagaimana telah dijelaskan. Kedaifan hadis dapat terjadi disebabkan beberapa kemungkinan: 1) Hadis daif keterputusan sanad, predikat hadis yang lahir antara lain: *munqat'*, *mu'allaq*, *mursal*, *mu'dhl*, *maqt'* dan *mudallas*; 2) Hadis daif karena kecacatan periwayat, predikat hadis yang muncul antara lain: hadis *matruk*, *munkar*, *mubham*, *majhul*, *mu'allal* dan *syazl*.

Sementara kemungkinan hasil kesimpulan kesahihan matan hadis, kemungkinan hasilnya: sahih atau da'if, tidak ada kemungkinan kualitas hadis hasan. Kesahihan matan hadis diperoleh apabila memenuhi kriteria; terhindar dari *syazl* dan *'illah*. Predikat hadis da'if yang disebabkan oleh adanya *'illah* pada matan hadis antara lain, hadis *mudraj*, *maqlub*, *mudharib* dan hadis *ziyadah gair siqah*.

Kesimpulan yang diperoleh dari hasil penelitian sanad dan matan hadis, ada kemungkinan: 1) sanadnya sahih, matannya sahih; 2) sanadnya sahih, matannya da'if. Sedangkan sanadnya da'if, dan matannya sahih, predikat ini tidak mungkin terjadi, apabila dalam penelitian matan hadis mengikuti langkah-langkah sebagaimana yang telah ditentukan, yakni meneliti matan hadis dengan

melihat kualitas sanadnya. Dengan demikian, apabila suatu sanad hadis berkualitas da'iḥ maka penelitian matan (*naqd al-matn*) tidak dilanjutkan. Penelitian terhadap matan hadis, di samping mempertimbangkan kualitas sanad, susunan lafal dan kandungan makna, perlu pula menggunakan beberapa pendekatan seperti pendekatan bahasa dan filologi.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi...*, h. 120.

BAB III

KUALITAS HADIS TENTANG JILBAB

A. Takhrij al-Hadis dan Klasifikasi Hadis Jilbab

Tema hadis tentang jilbab dalam penelitian ini bersumber dari sembilan kitab hadis standar (*al-kutub al-tis'ah*), yakni *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan al-Tirmidzi*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, *Sunan al-Darimi*, dan *Muwatth'*, serta kitab-kitab hadis lain yang menjadi rujukan. Mengingat luasnya cakupan tema ini, sebagaimana telah dikemukakan pada ruang lingkup penelitian, kajian diarahkan pada pembahasan berikut ini.

Pertama, hadis tentang jenis jilbab meliputi; hadis tentang jilbab jahiliyah, hadis tentang cadar, dan hadis tentang *khimar*;

Kedua, hadis tentang jilbab dalam ranah privat meliputi; hadis tentang hijab istri Nabi saat di rumah, dan hijab wanita dari lawan jenis;

Ketiga, hadis tentang jilbab dalam ranah publik meliputi; hadis tentang jilbab wanita saat ihram, hadis tentang jilbab wanita di luar rumah, hadis tentang jilbab wanita salat di lapangan, dan hadis tentang hijab wanita salat di luar rumah.

1. Takhrij al-Hadis Jilbab

Penelusuran hadis dilakukan melalui kitab *Miftah Kunuz al-Sunnah* adalah tema secara umum, yakni الحجاب¹ dan جلباب². Sedangkan pelacakan hadis

¹A.J. Wensinck, *Miftah Kunuz al-Sunnah*, terj. Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi (Lahore: Suhail Academic, 1971), h. 145.

²A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi*, terj. Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi (Leiden: Brill, 1936), h. 353.

melalui kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazkal-Hadis* dilaksanakan berdasarkan lafal-lafal yang terkandung dalam tema hadis yang telah ditetapkan sebelumnya. Berikut ini akan dikemukakan hasil penelusuran yang diperoleh melalui kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazkal-Hadis* berdasarkan tema pembahasan.

Pertama, hadis tentang jilbab jahiliyah. Lafal yang dalam penelusuran tema ini yaitu سبع³. Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Musnad Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Syamiyin, Hadis Mu'awiyah bin Abi Sufyan*, nomor hadis 16935.
- b. *al-Mu'jam al-Kabir*, yaitu: nomor hadis 876.
- c. *al-Mu'jam al-Kabir*, yaitu: nomor hadis 877.

Kedua, hadis tentang cadar, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu ^{دورا}القفا⁴ dan حرم⁵. Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Sunan Abi Dawud*, yaitu: *Kitab al-Manasik* (11), *Bab Ma Yalbisu al-Muhjim* (31), nomor hadis 1826.
- b. *Sahih al-Bukhari*, yaitu: *Kitab Jaza' al-Said* (28), *Bab Ma Yunhamin al-Tib li al-Muhjim wa al-Muhjimah* (13), nomor hadis 1838.
- c. *Sunan al-Nasa'i*, yaitu: *Kitab Manasik al-Hajj* (24), *Bab al-Nahy 'an Tantaqiba al-Mar'ah al-Haram* (33), nomor hads 2673.
- d. *Al-Mu'jam al-Ausat*, yaitu: nomor hadis 6420.

³A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazkal-Hadis*..., juz 2, h. 399

⁴A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazkal-Hadis*..., juz 5, h. 445.

⁵A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazkal-Hadis*..., juz 1, h. 455 dan 456.

- e. *Al-Mu'watthi'*, yaitu: *Kitab al-Hajj* (20), *Bab Takhmīḍ al-Muḥḥim Wajhahu* (6-7), nomor hadis 786.
- f. *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitab al-Hajj, Bab al-Mar'ah Laṭṭanāqib fi Ihṭamihā wa Laṭṭalbas al-Qaffazain* (77), nomor hadis 9046.
- g. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Musnad 'Abdillāh bin 'Umar radīyallāhu 'anhuma*, yaitu: nomor hadis 6003.

Ketiga, hadis tentang *khimar*, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu خِمْر.⁶ Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Sunan Abi Dawud*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah* (2), *Bab al-Mar'ah tusḥlli bi gair khimar* (84), nomor hadis 641.
- b. *Sunan Ibn Majah*, yaitu: *Kitab al-Tḥharah wa Sunaniha* (1), *Bab Izāḥ al-Hḥḍ al-Jarīyah lam Tusḥlli illa bi Khimar* (132), nomor hadis 655.
- c. *Sḥḥ Ibn Hibban*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah* (9), *Bab Syurut al-Sḥlah, Zikr al-Zajri 'an an Tusḥlliya al-Hḥrah al-Balīghah min Gair Khimar yakun 'ala ra'siha*, nomor hadis 1711.
- d. *Al-Muntaqa*, Bagian *Maḥa' fi al-Sḥyah li al-Sḥlah*, nomor hadis 173.
- e. *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah, Bab Maḥ Tusḥlli fi al-Mar'ah min al-Sḥyah* (331), nomor hadis 3254.
- f. *Musnad Ishāq bin Rahawaih*, yaitu: *Musnad Umm al-Mu'minin 'A'ḥsyah*, nomor hadis 1284, 1285.
- g. *Musḥnaf Ibn Abi Syaibah*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah* (3), *Bab al-Mar'ah Tusḥlli wa Laṭṭugatt Sya'raha* (498), nomor hadis 6279.

⁶A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hḥdis*..., juz 2, h. 81.

- h. *Al-Mustadrak*, yaitu: *Kitab al-Sūlah* (4), *Bab al-Ta'min* (5), nomor hadis 920.
- i. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Musnad 'A'isyah radiyallahu 'anha*, yaitu: nomor hadis 25167, nomor hadis 25833, 25834, dan nomor hadis 26226.

Hadis tentang jilbab dalam ranah privat. *Pertama*, hadis tentang hijab istri Nabi saat di rumah, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu حجب.⁷ Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Sunan Abi Dawud Kitab al-Libas* 31, *Bab Fi Qaulih Ta'ala Wa Qul li al-Mu'minat Yagdudna min Absarihinna* 34, nomor hadis 4112.
- b. *Sunan al-Tirmizī*, yaitu: *Kitab al-Aḍab* (41), *Bab Ma Ja'a fi Ḥijab al-Nisā' min al-Rijāl* (29), nomor hadis 2778.
- c. *Sūḥib Ibn Ḥabbān*, yaitu: *Kitab al-Ḥuḍūr wa al-Ibārah* (44), *Zikr al-Zajr 'an an Tanzīr al-Mar'ah ila al-Rajul Allazī La Yubṣir*, nomor hadis 5575.
- d. *Musnad Ishāq bin Rahawaih*, yaitu: *Musnad Ummahat al-Mu'minin Radiyallahu 'anhunna*, nomor hadis 1848.
- e. *Musnad Abi Ya'la*, yaitu: *Musnad Ummahat al-Mu'minin Radiyallahu 'anhunna*, nomor hadis 6922.
- f. *Syarh Musykil al-Aṣṣar*, yaitu: *Bab* (48), nomor hadis 288, 289.
- g. *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitab al-Nikah* *Bab Musawah al-Mar'ah al-Rajul fi Ḥukm al-Ḥijab wa al-Nazf ila al-Ajārib* (75), nomor hadis 13525.
- h. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Hadis Umm Salamah Zauj al-Nabi ṣallallahu 'alaihi wa sallam*, nomor hadis 26537.

⁷A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*..., juz 1, h. 434.

Kedua, hadis tentang hijab wanita dari lawan jenis, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu الْحَمُّ.⁸ Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Sunan al-Tirmizī* {*Kitab al-Ridhā*} (11), *Bab MaJa'a fi Karahiyah al-Dukhub 'ala al-Mugibat* (16), nomor hadis 1171.
- b. *Sūhif al-Bukhārī*, yaitu: *Kitab al-Nikah* (67), *Bab LaYakhluwanna Rajul bi Imra'ah illa Zū Mahām, wa al-Dukhub 'ala al-Mugibah* (111), nomor hads 5232.
- c. *Sūhif Ibn Hlbbān*, yaitu: *Kitab al-Hizār wa al-Ibāh* (44), *Zīkr al-Zajr 'an Dukhub 'ala al-Nisa' wa LaSiyyama al-Hām*, nomor hads 5588.
- d. *Musnāf Abi>Syāibah*, yaitu: *Kitab al-Nikah* (9), *Ma>Qatū fi>al-Rajul Yadkhulu 'ala al-Mugibah* (260), nomor hadis 17954.
- e. *Sūhif Muslim*, yaitu: *Kitab Salam* (39), *Bab Tahfīm al-Khulwah bi al-Ajnabiyah wa al-Dukhub 'alaiha* (8), nomor hadis 2172.
- f. *Sunan al-Darīmi*, yaitu: *Kitab al-Isti'zār* (19), *Bab fi al-Nahy 'an Dukhub 'ala al-Nisa'* (14), nomor hadis 2642.
- g. *Al-Mu'jam al-Kabīr*, yaitu: nomor hadis 762, 877.
- h. *Al-Sunan al-Kubrā*, yaitu: *Kitab al-Nikah* {*Bab LaYakhlu Rajul bi Imra'ah Ajnabiyah* (73), nomor hadis 13518.
- i. *Musnad Abi>Awānah*, yaitu: *Mubtada>Kitab al-Nikah* {*wa MaYusyakiluhu* (14), *Bab Ibāh al-Nazf ila al-Mar'ah allati Yuridu an Yakhatibaha* (8), nomor hadis 4032.
- j. *Al-Jāmi' li Syu'ab al-Imān*, yaitu: nomor hadis 5054.

⁸A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*..., juz 1, h. 519.

- k. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: 'Uqbah bin 'Amir al-Juhani>an al-Nabi> *sallallahu 'alaihi wa sallam*, nomor hadis 17347, dan nomor hadis 17396.

Hadis jilbab dalam ranah publik. *Pertama*, hadis tentang jilbab wanita saat ihram, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu جلب.⁹ Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, *Musnad al-Siddiqah 'Aisyah binti al-Siddiq Radhiyallahu 'anha*, nomor hadis 24021.
- b. *Sahih Ibn Khuzaimah*, yaitu: *Kitab a-Manasik, Bab Zikr al-Khabar al-Mufassar li Hazih al-Lafzih Allati>Hasabtuha>Mujmalatan, wa al-Dalib ['ala] Anna li al-Muhfimah Taghiyah Wajhiha>min Gair Intiqab wa La>Imsa>al-Shub, iz\al-Khima>Allaz\>Tustaru bihi Wajhuha>Bal Tasdulu al-Shub min Fauq Ra'siha>'Ala>wajhiha>au Tustaru Wajhuha>Biyadiha>au Bikammiha>au Biba'd\>Syabiha>Mujafiyah Yadiha>an Wajhiha>(609)*, hadis nomor 2691.
- c. *Al-Baihaqi, Al-Sunan al-Kubra>* yaitu: *Kitab al-Hajj, Bab al-Muhfimah Talbisu al-Shub min 'Uluw Fayasturu Wajhaha>wa Tujafi>'Anhu (78)*, nomor hadis 9051.
- d. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, juz XL, h. 21, 22.

Kedua, hadis tentang jilbab wanita di luar rumah, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu رأس.¹⁰ Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

⁹A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*..., juz 1, h. 304.

¹⁰A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*..., juz 2, h. 199.

- a. *Sunan Abi Dawud Kitab al-Libas/31, Bab Fi Qaulih Ta'ala Yudniha 'alaihinna min jalabibihinna/29*, nomor hadis 4101 dalam
- b. *Ibn Abi Hatim, Kitab Tafsir Ibn Abi Hatim al-Razi*, yaitu pada penafsiran: *Surah al-Ahzab, Qauluhu Ta'ala Ya Ayyuha al-Nabi Qul li Azwajika wa Banatika wa Nisa' al-Mu'minin Yudniha 'alaihinna min Jalabibihinna*, nomor hadis 17784 dan 17785.

Ketiga, hadis tentang jilbab wanita salat di lapangan, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu لبس.¹¹ Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. Hadis di atas ditemukan pada *Kitab Iqamah al-Salat wa al-Sunnah* (5), *Bab Ma Ja'a fi Khuruj al-Nisa' fi al-'Idain* (165), nomor hadis 1307 dalam *Sunan Ibn Majah*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:
- b. *Sahih Muslim*, yaitu: *Kitab Salat al-'Idain* (8), *Bab Zikr Ibadhi Khuruj al-Nisa' fi al-'Idain ila al-Musalla wa Syuhud al-Khutbah, Mufaraqat li al-Rijal* (1), nomor hadis 890.
- c. *Sahih Ibn Hibban*, yaitu: *Kitab al-Salat* (9), *Bab 'Idain* (31), *Zikr Ibadhi li Abkar wa Zawat al-Khudu wa al-Hiyyadjan Yasyhada A 'yad al-Muslimin*, nomor hadis 2816.
- d. *Musnad Ishak bin Rahawaih*, yaitu: *Musnad Baqiyah al-Nisa'*, nomor hadis 2344.
- e. *Musannaf Abi Syaibah*, yaitu: *Kitab al-Salat* (3), *Man Rakhkhas fi Khuruj al-Nisa' ila al-'Idain* (430), nomor hadis 5843.
- f. *Al-Muntaqa*, yaitu: bagian *Ma Ja'a fi al-'Idain*, nomor hadis 257.

¹¹ A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*..., juz 6, h. 84.

- g. *Ma'rifah al-Sunan wa Asan*, yaitu: *Kitab Sḥlah al-'Idain* (5), *Khuruḥ al-Nisa'ila al-'Idain* (15), nomor hadis 6956.
- h. *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitab Sḥlah al-'Idain, Bab Khuruḥ al-Nisa'ila al-'Id* (31), nomor hadis 6240.
- i. *Al-Mu'jam al-Kabi*, yaitu: nomor hadis 129.
- j. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Hadis Umm 'Atiyah*, nomor hadis 20793.

Keempat, hadis tentang hijab wanita salat di luar rumah, lafal yg digunakan dalam penelusuran tema ini yaitu غلس.¹² Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis tentang tema ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Adapun kitab-kitab tersebut sebagai berikut:

- a. *Sunan Ibn Majah Kitab al-Sḥlah* (2), *Bab Waqt Sḥlah al-Fajr* (2), nomor hadis 669.
- b. *Musḥnaf Abi Syaibah*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah* (3), *Man Kana Yugallisu bi al-Fajr* (93), nomor hadis 3252.
- c. *Sunan al-Darimi*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah* (2), *Bagian al-Asan Bab al-Taglis fi al-Fajr* (20), nomor hadis 1216.
- d. *Musnad al-Hamaidi*, yaitu: *Aḥadīs 'A'isyah fi al-Sḥlah*, nomor hadis 174.
- e. *Al-Mu'jam al-Ausat*, yaitu: nomor hadis 4514.
- f. *Ma'rifah al-Sunan wa Asan*, yaitu: *Kitab al-Sḥlah* (2), *al-Sḥb* (28), nomor hadis 2758.
- g. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Musnad 'A'isyah radiyallahu 'anha*, nomor hadis 24051, dan nomor hadis 24096.

¹²A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*..., juz 5, h. 547.

2. Klasifikasi Hadis Jilbab

Setelah dilacak dan diperoleh informasi sumber-sumber hadis tentang jilbab dalam kitab standar yang sembilan (*kutub al-tis'ah*) dan kitab hadis lainnya, kemudian peneliti klasifikasi berdasarkan tema-tema yang sudah dikemukakan sebelumnya. Hadis-hadis tersebut diklasifikasi menjadi tiga (tiga) tema besar, dapat dilihat pada tabel berikut ini.

a. Hadis Tentang Jenis-jenis Jilbab.

1) Hadis tentang Jilbab Jahiliyah

(1) حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عِيَّاشٍ - يَعْني إِسْمَاعِيلَ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ وَغَيْرِهِ، عَنْ أَبِي حَرِيْزٍ مَوْلَى مُعَاوِيَةَ، قَالَ: خَطَبَ النَّاسَ مُعَاوِيَةُ بِحِمَصٍ، فَذَكَرَ فِي خُطْبَتِهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ سَبْعَةَ أَشْيَاءَ، وَإِنِّي أُبَلِّغُكُمْ ذَلِكَ وَأَنَّهُمْ عَنْهُ، مِنْهُمْ: النَّوْجُ، وَالشَّعْرُ، وَالصَّاوِرُ، وَالتَّبْرُجُ، وَجُلُودُ السَّبَاعِ، وَالذَّهَبُ، وَالْحَرِيرُ.¹³

(2) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ الْحَرَانِيُّ ثَنَا أَبِي ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِي حَرِيْزٍ مَوْلَى مُعَاوِيَةَ قَالَ: خَطَبَ مُعَاوِيَةُ النَّاسَ فَذَكَرَ فِي خُطْبَتِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ سِتَّةَ [سَبْعَةَ] أَشْيَاءَ وَإِنِّي أُبَلِّغُكُمْ ذَلِكَ وَأَنَّهُمْ عَنْهُ مِنْهُمْ النَّوْجُ وَالشَّعْرُ وَالصَّاوِرُ وَالتَّبْرُجُ وَجُلُودُ السَّبَاعِ وَالذَّهَبُ وَالْحَرِيرُ.

(3) حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو الدَّمَشَقِيُّ ثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ الْوَحَاطِيُّ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَهَاجِرٍ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ كَيْسَانَ مَوْلَى مُعَاوِيَةَ قَالَ: خَطَبَ مُعَاوِيَةُ النَّاسَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ تِسْعٍ وَأَنَا أَنُهَاكُمْ عَنْهُنَّ النَّوْجَ وَالشَّعْرَ وَالتَّبْرُجَ وَالصَّاوِرَ وَجُلُودُ السَّبَاعِ وَالْغَنَاءَ وَالذَّهَبَ وَالْحَرَّ وَالْحَرِيرَ.¹⁴

2) Hadis tentang Cadar

(1) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ الْمَدِينِيُّ عَنْ نَافِعٍ. عَنْ ابْنِ عُمرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُحَرَّمَةُ لَا تَشَقُّبُ وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَّازِينَ.¹⁵

¹³ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, juz XXVIII (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1999), h. 131.

¹⁴ Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, juz XIX (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.), h. 373.

¹⁵ Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as (selanjutnya ditulis Abu Dawud saja), *Sunan Abi Dawud*, (Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, t.th.), h. 213.

- (2) حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا الليث حدثنا نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (قام رجل فقال: يا رسول الله ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال صلى الله عليه وسلم (لا تلبسوا القميص ولا السراويلات ولا العمام ولا البرانس، إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطع أسفل من الكعنين. ولا تلبسوا شيئاً مسه الزعفران ولا الورس. ولا تنتقب المرأة الحرة، ولا تلبس الفقايزن).¹⁶
- (3) أخبرنا قتيبة قال حدثنا الليث عن نافع. عن ابن عمر قال قام رجل فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا القميص ولا السراويلات ولا العمام ولا البرانس ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين ما أسفل من الكعنين ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الزعفران ولا الورس ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس الفقايزن.¹⁷
- (4) حدثنا محمد بن عمرو: ثنا أبي، عن موسى بن أعين، عن عيسى بن يونس، عن عمر بن صهبان، عن نافع. عن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تنتقب المرأة الحرة، ولا تلبس الفقايزن ولا البرقع، فإن أرادت أن تحرم وهي حائض فلتحرم ولتقف المواقف، إلا الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة).¹⁸
- (5) وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: لَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ، وَلَا تَلْبَسُ الْفَقَازِينَ.¹⁹
- (6) أخبرنا أبو علي الروذباري، أنبأ محمد بن بكر، ثنا أبو داود، ثنا قتيبة بن سعيد، ثنا إبراهيم بن سعيد المدني، عن نافع، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الحرة لا تنتقب ولا تلبس الفقايزن).²⁰
- (7) حدثنا هاشم بن القاسم، حدثنا ليث، حدثني نافع عن عبد الله أنه قال: قام رجل، فقال: يا رسول الله ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تلبسوا القمص، ولا السراويلات، ولا العمام، ولا البرانس، ولا الخفاف، إلا أن يكون أحد ليست له نعلان، فليلبس الخفين ما أسفل من الكعنين، ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الورس ولا الزعفران، ولا تنتقب المرأة الحرام، ولا تلبس الفقايزن).²¹

¹⁶Abu'Abdillah Muhammad bin Isma'il, *S(h)ih al-Bukhari*>Cet. I (Damaskus: Dar Ibn Kasir, 2002), h. 444.

¹⁷Abu'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib Ibn 'Ali>al-Nasa'i>*Sunan al-Nasa'i*>(Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, t.th.), h. 288.

¹⁸Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad al-Tajiri>*al-Mu'jam al-Ausat*>juz VI (Kairo: Dar al-Haramain, 1995), h. 282.

¹⁹Malik bin Anas (selanjutnya ditulis Malik saja), *al-Muwat'ah*, jilid II (t.t.: Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyah, 2003), h. 408, 409.

²⁰Abu Bakr Ahmad al-Husain al-Baihaqi>*al-Sunan al-Kubra*, juz V (Cet. III; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), h. 74.

²¹Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*..., juz X, h. 206.

3) Hadis tentang *Khimar*

- (1) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ . عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ . قَالَ أَبُو دَاوُدَ : رَوَاهُ سَعِيدٌ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.²²
- (2) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى . ثنا أَبُو الْوَلِيدِ وَأَبُو النُّعْمَانِ . قَالَا : ثنا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .²³
- (3) أَخْبَرَنَا أَبُو خَلِيفَةَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الطَّيَالِسِيُّ ، قَالَ : حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، عَنْ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : (لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .²⁴
- (4) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، قَالَ ثنا أَبُو النُّعْمَانِ وَأَبُو الْوَلِيدِ ، قَالَا ثنا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : (لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .²⁵
- (5) أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَمْرِو الْحَمَامِيِّ بِبَغْدَادَ ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلْمَانَ الْفَقِيهَ ، ثنا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مُحَمَّدٍ ، ثنا أَبُو الْوَلِيدِ ، ثنا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ (ح) وَأَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ ، ثنا عَلِيُّ بْنُ حَمَّادٍ الْعَدْلُ ، ثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، ثنا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ ، ثنا حَمَادُ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : (لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) . لَفْظُ حَدِيثِ حَجَّاجٍ .²⁶
- (6) أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ ، نا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ . أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ وَلَمْ يَقُلْ بِنْتِ الْحَارِثِ .²⁷
- (7) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ ، عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ ، عَنْ صَفِيَّةَ ، عَنْ عَائِشَةَ : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : (لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .²⁸

²² Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*... , h. 92.

²³ Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini (selanjutnya ditulis Ibn Majah saja), *Sunan Ibn Majah*, juz I (t.t.: Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 214, 215.

²⁴ 'Ala' al-Din 'Ali bin Balban al-Farisi *Shifh Ibn Hibban bi Tartib Ibn Balban*, jilid IV (Cet. II; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993), h. 612.

²⁵ Ibn al-Jarud, *al-Muntaqa*... , h. 53.

²⁶ Al-Baihaqi *al-Sunan al-Kubra*... , juz II, h. 330.

²⁷ Al-Marwazi *Musnad Ishiq bin Ra'kawaih: Musnad Umm al-Mu'minin 'A'isyah*, juz III, h. 687.

²⁸ Ibn Abi Syaibah, *al-Musannaf li*... , jilid IV, h. 341.

- (8) حدثنا علي بن حمشاد ثنا علي بن عبد العزيز ثنا حجاج بن المنهال ثنا حماد عن قتادة عن محمد بن سيرين عن صفية بنت الحارث عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار) .²⁹
- (9) حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ وَعَفَّانُ، قَالَا: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ - قَالَ عَفَّانُ: أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ - عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .³⁰ حَدَّثَنَا بِهِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ. وَيُونُسُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .
- (10) حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .³¹
- (11) حَدَّثَنَا يُونُسُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: (لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ) .³²

b. Hadis Tentang Jilbab Dalam Ranah Privat.

1) Hadis tentang Hijab Istri Nabi Saat Di Rumah

- (1) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي بَهَانُ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ. عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ مَيْمُونَةُ فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْنُومٍ وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أَمَرْنَا بِالْحِجَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْجَبِي مِنْهُ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَعَمِيَا وَإِنْ أَتَمَّا أَلَسْمَا يُبْصِرَانِهِ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا لَأَرْوِجَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً أَلَا تَرَى إِلَى اغْتِدَادِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْنُومٍ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِفَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ اغْدِي عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْنُومٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى تَضَعُ ثِيَابَكَ عِنْدَهُ.³³
- (2) حدثنا سويد، قال: حدثنا عبد الله، قال: أخبرنا يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، عن نهان مولى أم سلمة ؛ أنه حدثه أن أم سلمة حدثته أنها كانت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وميمونة قالت: فبينما نحن عنده أقبل ابن أم كلثوم فدخل عليه

²⁹ Abu>Abdillah al-Hakim al-Naisaburi> *al-Mustadrak 'ala>al-Sahihain*, juz I (Cet. I; Kairo: Dar-al-Haramain li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1997), h. 369.

³⁰ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad...*, XLII, h. 87.

³¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad...*, juz XLIII, h. 28, 29.

³² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad...*, juz XLIII, h. 282.

³³ Abu>Dawud, *Sunan Abi>Dawud...*, h. 449.

- وذلك بعد ما أمرنا بالحجاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (احتجبا منه) فقلت: يا رسول الله أليس هو أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أفعمياوان أتما؟ ألستما تبصرانه؟)³⁴
- (3) أخبرنا أحمد بن علي بن المثنى، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبه، قال: حدثنا ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن نيهان عن أم سلمة قالت: كنت أنا وميمونة عند النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء ابن أم مكتوم يستأذن، وذلك بعد أن ضرب الحجاب، فقال: (قوما) فقلنا: إنه مكفوف، ولا يبصرنا، قال: (أفعمياوان أتما لا تبصرانه؟!)³⁵.
- (4) أخبرنا عبد الرزاق، حدثني ابن المبارك، عن يونس عن الزهري، عن نيهان مولى أم سلمة، عن أم سلمة قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة فاستأذن ابن أم مكتوم وذلك بعد الحجاب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما: قوما، فقلت: يا رسول الله إنه أعمى لا يبصرنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أفعمياوان أتما؟)³⁶.
- (5) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبه، حدثنا عبد الله ابن مبارك، عن يونس، عن الزهري، عن نيهان. عن أم سلمة قالت: كنت أنا وميمونة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء ابن أم مكتوم يستأذن وذلك بعد أن ضرب الحجاب. قال: (قوما) فقلنا: إنه مكفوف لا يبصرنا. قال: (أفعمياوان أتما لا تبصرانه؟)³⁷.
- (6) حدثنا يونس، أخبرنا ابن وهب، حدثني يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، عن نيهان مولى أم سلمة أن أم سلمة أخبرته: أنها كانت عند رسول الله عليه السلام وميمونة، قالت: فبينما نحن عنده، أقبل ابن أم مكتوم، فدخل عليه، وذلك بعد أن أمر بالحجاب، فقال رسول الله عليه السلام: (احتجبا منه)، فقلنا: يا رسول الله، أليس هو أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟، فقال رسول الله عليه السلام: (أفعمياوان أتما، ألستما تبصرانه).
- (7) حدثنا أحمد بن شعيب، أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا عبد الرزاق، حدثني ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن نيهان مولى أم سلمة عن أم سلمة قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة، فاستأذن ابن أم مكتوم، وذلك بعد الحجاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قوما) فقلت: يا رسول الله إنه أعمى لا يبصرنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أفعمياوان أتما؟)³⁸.
- (8) وأخبرنا أبو علي الروذباري، أنبأ أبو بكر بن داسة، ثنا أبو داود، ثنا محمد بن العلاء، أنبأ ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، / حدثني نيهان مولى أم سلمة، عن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة،

³⁴Al-Tirmizī>Sunan al-Tirmizī>., h. 623.

³⁵Al-Farisi>Sūhī>., jilid XII, h. 387.

³⁶Al-Marwazī>Musnad Ishāq bin Rabāwaih... , juz IV, h. 84, 85.

³⁷Al-Tamimi, Musnad Abi Ya'la al-Mausili>., juz XII, h. 353.

³⁸Al-Tahāwi>Syarh Musykil al-Asar>., juz I, h. 265, 266.

فأقبل بن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب فدخل علينا، فقال: (احتجبا) فقلنا: يا رسول الله أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أفعمياوان أنتما ألستما تبصرانه).³⁹

(9) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَنَّ بَهَانَ حَدَّثَهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَيْمُونَةُ، فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أَمَرْنَا بِالْحِجَابِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (اِحْتَجِبَا مِنْهُ) فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَيْسَ أَعْمَى، لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ قَالَ: (أَفَعَمِيَاوَانِ أَنْتُمَا، أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ؟!).⁴⁰

2) Hadis tentang Hijab Wanita dari Lawan Jenis

(1) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ فَقَالَ: (الْحُمُو الْمَوْتُ). وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَجَابِرٍ وَعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ. حَدِيثُ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَإِنَّمَا مَعْنَى كَرَاهِيَةِ الدُّخُولِ عَلَى النِّسَاءِ، عَلَى نَحْوِ مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا يَدْخُلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، إِلَّا كَانَ تَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ). وَمَعْنَى قَوْلِهِ: (الْحُمُو يُقَالُ: هُوَ أَخُو الزَّوْجِ، كَأَنَّهُ كَرِهَ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا).⁴¹

(2) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالْدُخُولَ عَلَى النِّسَاءِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ: (الْحُمُو الْمَوْتُ)).⁴²

(3) أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَلَمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا تَدْخُلُوا عَلَى النِّسَاءِ). فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الْحُمُو الْمَوْتُ).⁴³

(4) حَدَّثَنَا شَبَابَةُ بْنُ سَوَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْحُمُو؟ فَقَالَ: (الْحُمُو الْمَوْتُ).⁴⁴

³⁹ Al-Baihaqi>al-Sunan al-Kubra>, juz VII, h. 148.

⁴⁰ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad..., juz XLIV, h. 159.

⁴¹ Al-Tirmizi>Sunan al-Tirmizi>, h. 278.

⁴² Al-Bukhari>Shih al-Bukhari>, h. 1333.

⁴³ Al-Farisi>Shih Ibn Hibban>, jilid XII, h. 401.

⁴⁴ Ibn Abi Syaibah, al-Musannaf li Ibn Abi Syaibah..., jilid IX, h. 481.

(5) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ . حَدَّثَنَا لَيْثٌ . ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ . أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ » . فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحَمُو؟ قَالَ: « الْحَمُو الْمَوْتُ » .⁴⁵

(6) أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ بَسْطَامٍ ، ثنا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْخُلُوا عَلَى النِّسَاءِ . قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْحَمُو . قَالَ: الْحَمُو الْمَوْتُ . قَالَ يَحْيَى: الْحَمُو: قَرَابَةُ لِلزَّوْجِ.⁴⁶

(7) حَدَّثَنَا مُطَلَبُ بْنُ شُعَيْبٍ الْأَزْدِيُّ ثنا عبد الله بن صالح حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إياكم والدخول على النساء) فقال رجل من الأنصار يا رسول الله أرايت الحمو؟ قال: (الحمو الموت).⁴⁷

(8) أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ ، أَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَاتِي الْكُوفِيِّ بِبَغْدَادَ ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ أَبِي غُرْزَةَ الْغَفَارِيِّ ، أَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ، أَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَرَأَيْتَ الْحَمُو . قَالَ: (الحمو الموت).⁴⁸

(9) حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ الْحَرَّانِيُّ ، قُتَيْبَةُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابِلِيِّ: قُتَيْبَةُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَفَرَأَيْتَ الْحَمُو؟ قَالَ: (الحمو الموت).⁴⁹

(10) أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدِ الصَّفَّارِ ، ثنا الْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، حَدَّثَنَا لَيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَرَأَيْتَ الْحَمُو؟ قَالَ: (الحمو الموت).⁵⁰

(11) حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ ، أَخْبَرَنَا لَيْثٌ ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَرَأَيْتَ الْحَمُو؟ قَالَ: (الحمو الموت).⁵¹

⁴⁵Muslim, *Sahih Muslim*... , h. 1196.

⁴⁶Al-Darimi>*Sunan al-Darimi*... , jilid II, h. 361.

⁴⁷Al-Tābrani>*al-Mu'jam al-Kabir*... , juz XVII, h. 277.

⁴⁸Al-Baihaqi>*al-Sunan al-Kubra*... , juz VII, h. 145, 146.

⁴⁹Abu>Awwāh Ya'qub bin Ishāq al-Asfara'ani>*Musnad Abi>Awwāh*, juz III (Cet. I; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1998) h. 17.

⁵⁰Al-Baihaqi>*al-Jāmi' li Syu'ab al-Imān*... , juz VII, h. 309.

(12) حَدَّثَنَا هَاشِمٌ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ مَرْثَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْيَزَنِيِّ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (يَاكُمُ الدُّخُولُ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحُمُوكَ قَالَ: (الْحُمُوكُ الْمَوْتُ).⁵²

c. Hadis Tentang Jilbab Dalam Ranah Publik.

1) Hadis tentang Jilbab Wanita Saat Ihram

- (1) حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ الرُّكْبَانُ يَمْرُونَنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمَاتٌ، فَإِذَا حَادَوْا بِنَا أَسْدَلْتُ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزْنَا كَشَفْنَاهُ.⁵³
- (2) وقد روي يزيد بن أبي زياد - وفي القلب منه - عن مجاهد، عن عائشة، قالت. كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن محرمون، فإذا مر بنا الركبان سدلنا الثوب على وجهنا. حدثنا عبد الله بن سعيد الأشج، حدثنا ابن إدريس، قال: سمعت يزيد بن أبي زياد، ح وحدثنا يوسف بن موسى، حدثنا جرير: ح حدثنا محمد بن هشام، حدثنا هشيم جميعا عن يزيد بن أبي زياد. قال في حديث جرير: فإذا جاوزنا...، وفي حديث هشيم: فإذا جاوزنا كشفناه.⁵⁴
- (3) أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الرَّوْذِبَارِيُّ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، ثنا أَبُو دَاوُدَ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، ثنا هُشَيْمٌ، أَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ الرُّكْبَانُ يَمْرُونَنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ مُحْرِمَاتٌ فَإِذَا جَاوَزْنَا بِنَا سَدَلْتُ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا فَإِذَا جَاوَزْنَا كَشَفْنَاهُ.⁵⁵
- (4) حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ الرُّكْبَانُ يَمْرُونَنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمَاتٌ، فَإِذَا حَادَوْا بِنَا أَسْدَلْتُ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزْنَا كَشَفْنَاهُ.⁵⁶

⁵¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*..., juz XXVIII, h. 580, 581.

⁵² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*..., juz XXVIII, h. 618, 619.

⁵³ Hadis ditemukan pada *Musnad al-Siddiqah 'Aisyah binti al-Siddiq Radhiyallahu 'anha* nomor hadis 24021 dalam Ahmad, *Musnad Ahmad*..., juz XXXX, h. 21, 22.

⁵⁴ Ibn Khuzaimah, *Sahih Ibn Khuzaimah*, juz IV, h. 203, 204.

⁵⁵ Al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra* juz V, h. 75.

⁵⁶ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*..., juz XL, h. 21, 22.

2) Hadis tentang Jilbab Wanita di Luar Rumah

- (1) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ حَدَّثَنَا أَبُو ثَوْرٍ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ ابْنِ خُثَيْمٍ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ لَمَّا نَزَلَتْ (يُذِينَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْغُرَبَانَ مِنَ الْأَكْسِيَةِ.⁵⁷
- (2) حدثنا إبراهيم بن مالك، ثنا الحسن بن الربيع، ثنا داود بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن عثمان، عن صفية بنت شيبة، عن عائشة، قالت: « فلما نزلت: (وليضربن بخمرهن) انقلب رجال من الأنصار إلى نساكنهم يتلوها عليهن، فقامت كل امرأة منهن إلى مرطها فصعدت منه صدعة فاختمت بها فأصبحن من الصبح وكان على رؤوسهن الغربان. حدثنا أبي، ثنا أحمد بن عبد الله بن يونس، حدثني الزنجي بن خالد، حدثني عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن صفية بنت شيبة، قالت: بينما نحن عند عائشة قالت: وذكرت نساء قريش وفضلهن، فقالت عائشة: إن لنساء قريش لفضلا، وإني والله ما رأيت أفضل من نساء الأنصار أشد تصديقا بكتاب الله، ولا إيمانا بالتنزيل لقد أنزلت سورة النور (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) انقلب رجالهن إليهن يتلون عليهن ما أنزل إليهن فيها، ويتلو الرجل على امرأته وابنته وأخته، وعلى كل ذي قرابته، ما منهن امرأة إلا قامت إلى مرطها المرحل فاعتجرت به تصديقا وإيمانا بما أنزل الله من كتابه، فأصبحن يصلين وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح معتجرات كأن على رؤوسهن الغربان.⁵⁸

3) Hadis tentang Jilbab Wanita Salat di Lapangan

- (1) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانٍ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَخْرُجَهُنَّ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ وَالنَّحْرِ، قَالَ: قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: فَقُلْنَا: أَرَأَيْتَ إِحْدَاهُنَّ لَا يَكُونُ لَهَا جِلْبَابٌ؟ قَالَ: (فَلْيَلْبِسْهَا أُخْتَهَا مِنْ جِلْبَابِهَا).⁵⁹
- (2) وحدثنا عمرو الناقد . حدثنا عيسى بن يونس . حدثنا هشام عن حفصة بنت سيرين، عن أم عطية. قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن نخرجهن في الفطر والأضحى. العواتق والحيض وذوات الخدور. فأما الحيض فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير ودعوة المسلمين. قلت: يا رسول الله إحدانا لا يكون لها جلباب. قال: (تلبسها أختها من جلبابها).⁶⁰

⁵⁷ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*..., h. 448.

⁵⁸ Ibn Abi Abi Hatim, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*..., h. 2575.

⁵⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini (selanjutnya ditulis Ibn Majah saja), *Sunan Ibn Majah*, juz II (t.t.: Matba'ah Dar-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), h. 113.

⁶⁰ Muslim, *Sahih Muslim*..., h. 440.

- (3) أخبرنا الحسن بن سفيان قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا أبو أسامة، عن هشام بن حسان، عن حفصة عن أم عطية قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر، ويوم الأضحى، يعني أبكار العواتق، وذوات الخدور، والحيض، فقلت: أرايت إحداهن لا يكون لها جلباب؟ قال: (فتلبسها أختها من جلبابها).⁶¹
- (4) أخبرنا عيسى بن يونس، نا هشام، عن حفصة بنت سيرين، عن أم عطية قالت: قلت يا رسول الله: إحداها لا يكون لها جلباب قال: (فلتكسها أختها من جلبابها).⁶²
- (5) حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن حفصة، عن أم عطية قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر ويوم النحر، قالت أم عطية: فقلنا: أرايت إحداهن لا يكون لها جلباب؟ قال: (فتلبسها أختها من جلبابها).⁶³
- (6) حدثنا علي بن خشرم، قال أنا عيسى بن يونس، عن هشام، عن حفصة، عن أم عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن في يوم الفطر والنحر العواتق والحيض وذوات الخدور، فأما الحيض فيعتزلن المسجد ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قلت يا رسول الله: إحداهن لا يكون لها جلباب؟ قال لتلبسها أختها من جلبابها.⁶⁴
- (7) أخبرناه أبو زكريا بن أبي إسحاق، قال: أخبرنا حمزة بن العباس، قال: حدثنا عباس بن محمد الدوري، قال: حدثنا عبد الله بن بكر السهمي، قال: حدثنا هشام بن حسان، عن حفصة، عن أم عطية قالت: أمرنا - بأبي وأمي - رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر، ويوم النحر، العواتق وذوات الخدور والحيض؛ فأما الحيض فيعتزلن المصلى، ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قال: فقيل: يا رسول الله أرايت إحداهن لا يكون لها جلباب. فقال: لتلبسها أختها من جلبابها.⁶⁵
- (8) أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق المزكي بنيسابور، وأبو علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم ببغداد قال: أبو زكريا، أنبا حمزة بن العباس، وقال أبو علي: أخبرنا أبو أحمد حمزة بن محمد بن العباس بن الفضل، ثنا عباس - يعني بن محمد الدوري - ثنا عبد الله بن بكر السهمي، ثنا هشام بن حسان، عن حفصة، عن أم عطية قالت: أمرنا بأبي وأمي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر، ويوم النحر، العواتق وذوات الخدور والحيض، فأما الحيض فيعتزلن المصلى، ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قالت: فقيل: يا رسول الله، أرايت إحداهن لا يكون لها جلباب؟ فقال: لتلبسها أختها من جلبابها.⁶⁶

⁶¹Al-Farisi>Sūhūl Ibn Habbān... , jilid VII, h. 56.

⁶²Al-Marwazi>Musnad Ishāq bin Raḥawīh... , juz V, h. 211.

⁶³Ibn Abi Syaibah, al-Musḥannaf li Ibn Abi Syaibah... , jilid IV, h. 233, 234.

⁶⁴Ibn al-Jarūd, al-Muntaqa... , h. 75.

⁶⁵Al-Baihaqi>Ma'rifah al-Sunan wa Asṭar... , jilid V, h. 94.

⁶⁶Al-Baihaqi>al-Sunan al-Kubra... >juz III, h. 428.

- (9) حدثنا أحمد بن عمرو الخلال المكي ثنا محمد بن أبي عمر العدني ثنا سفيان عن أيوب السخثياني عن حفصة بنت سيرين قالت: سألت أم عطية هل سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ يعني في المرأة لا يكون لها جلباب هل تشهد العيد؟ قالت: نعم بأبي وكانت إذا حدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: بأبي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (أخرجوا العواتق وذوات الخدور. فليشهدن العيد ودعوة المسلمين ويعتزلن الحيض مصلين المسلمين).⁶⁷
- (10) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ. وَزَيْدٌ، أَخْبَرَنَا هِشَامٌ، عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ - أَنْ نُخْرِجَ الْعَوَاتِقَ، وَذَوَاتِ الْخُدُورِ، وَالْحَيْضَ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ، فَأَمَّا الْحَيْضُ، فَيَعْتَزِلْنَ الْمَصَلَّى، وَيَشْهَدْنَ الْحَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: قِيلَ: أَرَأَيْتَ إِحْدَاهُنَّ لَا يَكُونُ لَهَا جِلْبَابٌ؟ قَالَ: (فَلَيْسَ بِهَا أَحَدٌ مِنْ جِلْبَابِهَا).⁶⁸

4) Hadis tentang Hijab Wanita Salat di Luar Rumah

- (1) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ. حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كُنَّ نِسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ يُصَلِّينَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ. ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ فَلَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ. تَعْنِي مِنَ الْغُلَسِ.⁶⁹
- (2) حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: كن نساء المؤمنات يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح، ثم يرجعن إلى أهلهن فلا يعرفهن أحد.⁷⁰
- (3) أخبرنا محمد بن يوسف، ثنا الأوزاعي، حدثني الزهري، حدثني عروة، عن عائشة، قالت: كن نساء النبي صلى الله عليه وسلم يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الفجر، ثم يرجعن متلفعات بمروطهن قبل أن يعرفن.⁷¹
- (4) حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا الزهري، عن عروة عن عائشة قالت: كن نساء من المؤمنات يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الصبح وهن متلفعات بمروطهن ثم يرجعن إلى أهلهن وما يعرفهن أحد من الغلس.⁷²
- (5) حدثنا عبدان بن محمد المروزي، قال: نا قتيبة بن سعيد، قال: نا بن لبيعة، عن أبي الأسود، عن عروة. عن عائشة، قالت: كن نساء المهاجرات يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الصبح، ثم يرجعن وهن متلفعات بمروطهن، ما يعرفن من الغلس.⁷³

⁶⁷ Al-Tābrani, *al-Mu'jam al-Kabir*..., juz XXV, h. 57, 58.

⁶⁸ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*..., juz XXXIV, h. 388, 389.

⁶⁹ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*..., juz I, h. 220.

⁷⁰ Ibn Abi Syaibah, *al-Musunnaf li Ibn Abi Syaibah*..., jilid III, h. 124.

⁷¹ Al-Darimi, *Sunan al-Darimi*..., jilid I, h. 300.

⁷² Al-Hāmaidī, *Musnad al-Hāmaidī*..., juz I, h. 246.

⁷³ Al-Tābrani, *al-Mu'jam al-Ausat*..., juz V, h. 6.

- (6) أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، وَأَبُو زَكْرِيَّا، وَأَبُو بَكْرِ، قَالُوا: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: رَأَيْتُ نِسَاءً مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ يَصِلْنَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّبْحَ، ثُمَّ يَنْصَرِفْنَ، وَهُنَّ مُتَلَفَعَاتٌ بِمُرُوطِهِنَّ، مَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغُلَسِ.⁷⁴
- (7) حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، عَنْ مُعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنَّ النِّسَاءُ يُصَلِّينَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ يَخْرُجْنَ مُتَلَفَعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ، لَا يَعْرِفُنَّ.⁷⁵
- (8) حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ نِسَاءً مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ كُنَّ يَصَلِّينَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصُّبْحَ مُتَلَفَعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ، ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ، وَمَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغُلَسِ.⁷⁶

B. Kualitas Hadis tentang Jenis-Jenis Jilbab

Pada bagian ini, akan dibahas beberapa hadis yang mencakup hadis tentang jilbab jahiliyah, hadis tentang cadar, dan hadis tentang *khimar*. Hadis-hadis tersebut akan dibahas dari segi kualitasnya, baik pada aspek sanad maupun matan.

1. Hadis tentang Jilbab Jahiliyah

حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عِيَّاشٍ - يَعْنِي إِسْمَاعِيلَ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ وَغَيْرِهِ، عَنْ أَبِي حَرِيرَةَ مَوْلَى مُعَاوِيَةَ، قَالَ: خَطَبَ النَّاسَ مُعَاوِيَةُ يُحْمِصُ، فَذَكَرَ فِي خُطْبَتِهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ سَبْعَةَ أَشْيَاءَ، وَإِنِّي أُبَلِّغُكُمْ ذَلِكَ وَأَنَّهُائَكُمْ عَنْهُ، مِنْهُنَّ: التَّوْحُّ، وَالشَّعْرُ، وَالصَّاوِرُ، وَالسَّبْرَجُ، وَجُلُودُ السَّبَاعِ، وَالذَّهَبُ، وَالْحَرِيرُ.⁷⁷

Artinya:

(Ahmad berkata): Khalaf bin al-Walid telah menceritakan kepada kami (ia berkata): Ibn 'Ayyasy, yaitu Isma'il telah menceritakan kepada kami dari

⁷⁴ Al-Baihaqi, *Ma'rifah al-Sunan wa Ashkhar...*, jilid II, h. 292.

⁷⁵ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad...*, juz XL, h. 282.

⁷⁶ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad...*, juz XL, h. 114.

⁷⁷ Ahmad, *Musnad...*, juz XXVIII, h. 131.

‘Abdullah bin Dinar dan yang lainnya, dari Abu Hariz, pembantu Mu‘awiyah, ia berkata: Mu‘awiyah berkhutbah di hadapan orang-orang di Himsh, lalu dia menyebutkan dalam khutbahnya: “Rasulullah Saw. mengharamkan tujuh hal, dan saya akan menyampaikan hal itu kepada kalian, dan saya melarang kalian melakukannya yaitu: meratap, syair, mengambar, *tabarruj*, kulit binatang buas, emas dan sutra.”

a. Takhrij Hadis

Hadis di atas tercantum dalam *Musnad al-Syamiyîn*, *Hadis Mu‘awiyah bin Abi Sufyan*, nomor hadis 16935 dalam *Musnad Ahmad*. Hadis yang senada juga dapat ditemukan pada *al-Mu‘jam al-Kabir*, yaitu: nomor hadis 876, 877.⁷⁸

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Ahmad

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Ahmad di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	Mu‘awiyah	I	V
2.	Abu Hariz	II	IV
3.	‘Abdullah bin Dinar	III	III
4.	Ibn ‘Ayyasy	IV	II
5.	Khalaf bin al-Walid	V	I
6.	Ahmad	VI	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Ahmad

1. Mu‘awiyah

- a. Nama lengkapnya: Abu ‘Abd al-Rahman Mu‘awiyah bin Abi Sufyan Shakhr bin Harb bin Umayyah bin ‘Abd Syams bin ‘Abd Manaf. Ibu Mu‘awiyah namanya Hindun binti ‘Utbah bin Rabi‘ah bin ‘Abd Syams bin ‘Abd Manaf. Mu‘awiyah bersama ayah dan saudaranya sama-sama masuk Islam pada waktu peristiwa *Fath al-Makkah*. Mu‘awiyah adalah salah

⁷⁸Al-Tibrani, *al-Mu‘jam*..., juz XIX, h. 373.

seorang sekretaris Nabi Muhammad Saw. Di masa ‘Umar bin al-Khatṭāb, dia diangkat menjadi gubernur Syam.⁷⁹ Di dalam beberapa kitab *rijāl* seperti kitab *al-Taqrīb* Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dan *al-Kasyif* al-Zāḥabī, Mu‘awiyah dikenal sebagai *al-khalifah ṣaḥābi* (sahabat Nabi yang menjadi khalifah),⁸⁰ sebab Mu‘awiyah adalah salah seorang khalifah dinasti bani Umayyah. Ibn Ishāq melaporkan bahwa Mu‘awiyah pernah menjadi gubernur 20 tahun, dan menjadi khalifah 20 tahun juga. Mu‘awiyah wafat di Damaskus pada bulan Rajab 59/60 H, pada usia 82 tahun.⁸¹

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Mu‘awiyah mendapatkan hadis dari Nabi Muhammad Saw. Selain itu, Mu‘awiyah juga memperoleh informasi tentang hadis dari beberapa orang sahabat Nabi, yaitu: Abu Bakr al-Sīdīq, ‘Umar bin al-Khatṭāb, Ka‘ab al-Aḥḥab dan lain-lain. Mu‘awiyah memiliki beberapa orang murid seperti: Ḥarīz (*maula*nya), Ḥasan al-Baṣrī, Sa‘īd bin al-Musayyab dan lain-lain.⁸²
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn ‘Abbas berkata: aku tidak pernah melihat orang yang *akhlaq li al-malik* (lebih berakhlak kepada penguasa) daripada Mu‘awiyah. Abu Mushir meriwayatkan doa Nabi Muhammad Saw. kepada Mu‘awiyah: *allahumma ‘allim Mu‘awiyah al-ḥisab waqihi al-‘azāb* (ya Allah, ajarkanlah Mu‘awiyah tentang (ilmu) hisab, dan jauhkanlah dia dari azab).⁸³ Abu al-Azhar meriwayatkan juga doa Nabi yang lain kepada Mu‘awiyah: *allahumm ij‘alhu ḥadiyyan mahdiyyan wahdi bihi* (ya Allah jadikanlah dia sebagai pemberi petunjuk yang ditunjuki dan

⁷⁹Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Isti‘āb*..., h. 668.

⁸⁰Al-‘Asqalānī>*Taqrīb*..., h. 537. Al-Zāḥabī>*al-Kasyif*..., jilid II, h. 275.

⁸¹Al-Ḥāsainī>*Kitāb*..., h. 1682. Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Isti‘āb*..., h. 669.

⁸²Al-Mizzī>*Tahzīb*..., juz XXVIII, h. 177.

⁸³Riwayat ini selengkapnya dapat ditemukan dalam Ahmad, *Musnad*..., juz XXVIII, h.

tunjukilah dengan petunjuk itu).⁸⁴ Ibn Sirin berkata: *kana Mu'awiyah la>yuttaham fi>al-h>adis> 'an Rasulillah> shallallahu 'alaihi wa sallam* (Mu'awiyah tidak “dituduh” dalam hadis dari Rasulullah Saw.).⁸⁵ Abu>Dawud al-Tayalisi> mengutip riwayat doa Nabi Muhammad Saw. kepada Mu'awiyah: *la>asyba'a Allahu bat>hahu* (semoga Allah tidak mengenyangkan perutnya).⁸⁶ Qatadah berkata kepada al-Hasan: wahai Abu>Sa'id, inilah sekelompok orang yang bersaksi kepada Mu'awiyah, bahwa dia (Mu'awiyah) adalah penghuni neraka. Al-Hasan berkata: semoga Allah mengutuk mereka, mereka tidak tahu siapa orang yang masuk neraka. Ibrahim bin Maisarah menceritakan apa yang diketahuinya bahwa 'Umar bin 'Abd al-'Aziz tidak pernah mendera dengan cambuk di masa pemerintahannya, kecuali terhadap orang yang mencaci Mu'awiyah di hadapannya. 'Umar pun menderanya dengan tiga cambuk.⁸⁷

Tidak ada keraguan untuk mengatakan bahwa sanad Mu'awiyah bersambung kepada Nabi Muhammad Saw. Jika pernyataan-pernyataan kritikus hadis di atas diperhatikan dengan seksama, maka hampir seluruhnya menunjukkan *ta'dib>* kepada Mu'awiyah, kecuali doa Nabi Muhammad Saw.: *la>asyba'a Allahu bat>hahu* (semoga Allah tidak mengenyangkan perutnya). Namun doa Nabi ini ada yang memahaminya secara positif, yaitu dengan pengertian: bahwa Allah tidak mengenyangkan perutnya di dunia, sehingga dia tidak

⁸⁴Riwayat ini selengkapnya dapat ditemukan dalam al-Tirmizi>*Sunan...*, h. 865.

⁸⁵Al-Bukhari>*al-Tarikh...*, jilid VII, h. 327, 328.

⁸⁶Riwayat ini selengkapnya dapat ditemukan dalam Sulaiman bin Dawud bin al-Jarud (selanjutnya ditulis Ibn al-Jarud saja), *Musnad Abi>Dawud al-Tayalisi>* juz V (t.t.: Hajar, t.th.), h. 464. Riwayat yang sama dapat ditemukan juga dalam Muslim, *S>ah>ih>*, h. 1403.

⁸⁷Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti>ṣ>ab...*, h. 670, 671.

termasuk orang-orang yang kelaparan di akhirat nanti.⁸⁸ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Mu‘awiyah tetap *siqah*.

2. Abu Hāriz, *maula* Mu‘awiyah

- a. Nama lengkapnya: Abu Hāriz disebut juga Hāriz.⁸⁹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Abu Hāriz mendapatkan informasi tentang hadis dari Mu‘awiyah, kemudian menyampaikan hadis yang diperolehnya kepada ‘Abdullah bin Dinar al-Bahrani.⁹⁰
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hajar al-‘Asqalani berkata: *majhul*.⁹¹ Ibn Hibban menilainya *siqah*.⁹² Al-Zahabi mengatakan: *la-yu‘raf illa bi riwayat ‘Abdillah bin Dinar al-Bahrani>’anhu* (tidak diketahui kecuali riwayat ‘Abdullah bin Dinar al-Bahrani darinya (Abu Hāriz)).⁹³

Dari pernyataan kritikus hadis di atas, dapat dikatakan bahwa Abu Hāriz adalah seorang yang *majhul*. Penilaian Ibn Hibban tidak dapat digunakan atas dasar kaidah *al-jarh muqaddam ‘ala al-ta‘di* (*jarh*) diutamakan daripada *ta‘di*. Adapun sanad Abu Hāriz adalah bersambung.

3. ‘Abdullah bin Dinar

- a. Nama lengkapnya: Abu Muhammad ‘Abdullah bin Dinar al-Bahrani al-Syami al-Himsi.⁹⁴

⁸⁸Lihat pemaknaan yang dikutip Ibn al-Jarud dari ‘Abdullah bin Ja‘far bin Faris dalam Ibn al-Jarud, *Musnad...*, juz V, h. 465.

⁸⁹Al-Zahabi>*al-Kasyif...*, jilid I, h. 319. Al-Mizzi>*Tahzib...*, juz V, h. 581.

⁹⁰Al-Husaini>*Kitab...*, h. 309. Ibn Makula>*al-Ikmal fi Raf‘ al-Irtiyab ‘an al-Mu’talif wa al-Mukhtalif fi al-Ashma’ wa al-Kuna wa al-Ansab*, juz II (Cet. II; Kairo: Dar al-Kitab al-Islami> 1993), h. 85. Syams al-Din Abu ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin ‘Usman bin Qaimaz (selanjutnya ditulis al-Zahabi>saja), *Tahzib Tahzib al-Kamal fi Ashma’ al-Rijal*, jilid II (Cet. I; Kairo: al-Faruq al-Hadis> li al-Taba‘ah al-Nasyr, 2004), h. 247.

⁹¹Al-‘Asqalani>*Taqrib...*, h. 157.

⁹²Al-Husaini>*Kitab...*, h. 309. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz V, h. 579.

⁹³Al-Zahabi>*Mizan...*, juz II, h. 219.

⁹⁴Al-Mizzi>*Tahzib...*, juz XIV, h. 474.

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: ‘Abdullah bin Dinar meriwayatkan hadis dari Hāriz/Ibn Abi-Hāriz *maula* Mu‘awiyah (pendapat lain: Abu-Hāriz),⁹⁵ ‘Atā bin Abi-Rabah, Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri dan lain-lain. Di antara nama murid ‘Abdullah bin Dinar, yaitu: Isma‘il Ibn ‘Ayyasy, Sulaiman bin ‘Atā al-Harrani, Mu‘awiyah bin Sa‘id al-Hadrami dan lain-lain.⁹⁶
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hibban menilai ‘Abdullah bin Dinar *siqah*. Ibn Ma‘in mendaifkannya.⁹⁷ Abu-Hatim berkata: *syaiḥ laisa bi al-qawī, munkar al-hadīṣ*.⁹⁸ Abu‘Ali al-Naisaburi al-Hafiz berkata: *huwa ‘indi ṣaḥīḥ*.⁹⁹ Ibn Hajar al-‘Asqalani berkata: *dh‘if*.¹⁰⁰ Al-Daruquthi berkata: *la-yu‘tabaru bihi* (tidak bisa dijadikan iktibar).¹⁰¹

Ketika terjadi perdebatan tentang kesiqahan ‘Abdullah bin Dinar, digunakanlah kaidah *jarḥ muqaddam ‘ala ‘ad-dil*, maka disimpulkan ‘Abdullah bin Dinar *munkar al-hadīṣ*. Tampak bahwa sanad ‘Abdullah bin Dinar terputus kepada Abu-Hāriz, karena menggunakan lafal ‘*an‘anah*, meskipun ‘Abdullah bin Dinar tidak melakukan *tadlis* dan adanya informasi hubungan guru-murid.

4. Ibn ‘Ayyasy, yaitu Isma‘il

- a. Nama lengkapnya: Abu‘Utbah Isma‘il Ibn ‘Ayyasy bin Sulaim al-‘Ansi al-Himsi, lahir pada tahun 108 H. Ibn ‘Ayyasy wafat pada hari Selasa 6 Jumadil (?) tahun 181 H.¹⁰²

⁹⁵ Al-Zāhabi, *Taẓhib...*, jilid V, h. 138.

⁹⁶ Al-Mizzi, *Tahẓīb...*, juz XIV, h. 474.

⁹⁷ Al-Ḥusaini, *Kitab...*, h. 849. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz XIV, h. 33.

⁹⁸ Al-Razi, *Kitab...*, jilid V, h. 47.

⁹⁹ Al-Zāhabi, *Taẓhib...*, jilid V, h. 138.

¹⁰⁰ Al-‘Asqalani, *Taqrib...*, h. 302.

¹⁰¹ Al-Mizzi, *Tahẓīb...*, juz XIV, h. 475.

¹⁰² Al-Zāhabi, *Siyar...*, juz VIII, h. 313. Al-Mizzi, *Tahẓīb...*, juz III, h. 181.

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn ‘Ayyasy mendapatkan informasi tentang hadis dari ‘Abdullah bin Dinar> al-Bahrani> al-Himsi> Sufyan al-Sauri> al-Hajjaj bin Artab> al-Kufi> dan lain-lain. Ibn ‘Ayyasy memiliki beberapa orang murid, di antaranya: ‘Abdullah bin al-Mubarak, ‘Abd al-Razzaq bin Hammam al-San‘ani> Muhammad bin Isma‘il bin ‘Ayyasy dan lain-lain.¹⁰³
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Ma‘in> menilai Ibn ‘Ayyasy *sīqah*. Ibn al-Madini> al-Nasa‘i> dan al-Daulabi> mendaifkannya. Al-Bukhari> berkata: Jika dia (Ibn ‘Ayyasy) meriwayatkan hadis dari warga senegarannya, maka sahih. Jika meriwayatkan dari tidak senegarannya, *faihi nazr*.¹⁰⁴ Ungkapan al-Bukhari> lainnya: *ma’rawa’ an al-Syamiyyin fahuwa asahh* (apa yang diriwayatkannya dari penduduk Syam itu lebih sahih).¹⁰⁵ Al-Zahabi> menyebut Ibn ‘Ayyasy dengan: *al-hafiz al-imam muhaddis al-Syam, baqiyah al-a‘lam*.¹⁰⁶ Ibn Hajar al-‘Asqalani> berkata: *saduq fi riwayatihi ‘an ahl baladihi mukhallit* (fi>gairihim) (*saduq* pada riwayatnya dari penduduk negerinya, *mukhallit*) (tercampurbaur) pada selain mereka).¹⁰⁷ Abu al-Yaman> berkata: *kana yuhyi al-lail* (dia (Ibn ‘Ayyasy) menghidupkan malam). Usman> bin Sa‘id> al-Sahmi> berkata: Penduduk Hims menjelek-jelekkan ‘Ali> bin Abi> Talib>, hingga datangnya Isma‘il bin ‘Ayyasy, lantas dia menyampaikan hadis tentang keutamaan ‘Ali> maka merekapun menahan diri (untuk menjelek-jelekkan). Ahmad> bertanya kepada Dawud>

¹⁰³ Al-Mizzi> *Tahzib*..., juz III, h. 163, 164, 166, 167. Peneliti belum mendapatkan informasi hubungan guru murid antara Ibn ‘Ayyasy dengan Khalaf bin al-Walid> dalam kitab *rijal*. Masih dibutuhkan penelusuran terhadap kitab hadis.

¹⁰⁴ Al-Husaini> *Kitab*..., h. 122.

¹⁰⁵ Al-Bukhari> *al-Tarikh*..., jilid I, h. 370.

¹⁰⁶ Al-Zahabi> *Siyar*..., juz VIII, h. 312.

¹⁰⁷ Al-‘Asqalani> *Taqrib*..., h. 109.

bin bin ‘Amru> berapa yang dia (maksudnya Isma‘il) hafal? Dawud menjawab: banyak. Ahmad bertanya lagi: sepuluh ribu? Dawud berkata: sepuluh ribu – sepuluh ribu – sepuluh ribu. Ahmad berkata: ini seperti hafalan Waki>. Ahmad berkata: *laisa ahad arwa‘i hadis al-Syamiyyin min Isma‘il bin ‘Ayyasy wa al-Walid bin Muslim* (tiada seorang pun yang lebih banyak meriwayatkan hadis dari penduduk Syam kecuali Isma‘il bin ‘Ayyasy dan al-Walid bin Muslim). Ibn al-Madini> berkata: dua orang yang menjadi ahli hadis negeri keduanya: Isma‘il bin ‘Ayyasy dan ‘Abdullah bin Lahi‘ah. Ya‘qub bin Sufyan> berkata: sekelompok orang membicarakan Isma‘il dan Isma‘il si‘qah ‘adl, *a‘lam al-nas bi hadis al-Syam wa aksar ma> qabu> yugribu ‘an si‘qat al-Madaniyyin wa al-makkiyyin* (dia adalah orang yang paling mengetahui hadis penduduk Syam, dan kebanyakan orang mengatakan: dia garib dari periwayatan perawi-perawi Madinah dan Mekah yang si‘qah). Yahya> bin Ma‘in> berkata: *laisa bihi fi ahl al-Syam ba’s, wa al-‘Iraqiyyun yakrahuna hadisahu* (tidak ada masalah dengannya (Isma‘il) pada periwayatan penduduk Syam, dan penduduk Irak membenci hadisnya). ‘Usman> al-Darimi> berkata: *arju>an la yakuna bihi ba’s* (aku harap dia tidak ada masalah). Muhammad bin ‘Usman> bin Abi> Syaibah berkata: *si‘qah fi ma> rawa> an al-Syamiyyin, wa amma> riwayatuhu ‘an ahl al-Hijaz, fainna kitabahu dha>, fakhallat fi> hifz>hi ‘anhum* (si‘qah pada periwayatan dari penduduk Syam, adapun riwayatnya dari penduduk Hijaz, maka sesungguhnya kitabnya hilang, diapun mengalami ikhtilal> pada hafalannya dari penduduk Hijaz). Ibn ‘Adi> berkata: Jika dia (Isma‘il) meriwayatkan dari penduduk Hijaz, maka tidak terlepas dari kesalahan. *Imma>an yakuna hadis>an bira’sihi* (adakalanya hadis itu keluar dengan sendirinya dari ingatannya), atau dia memausulkan hadis *mursal*,

memarfu'kan hadis *mauquf*. Hadisnya dari penduduk Syam, jika perawi *sīqah* meriwayatkan darinya, maka itu *mustaqim*. Pada jumlah tertentu hadisnya dapat ditulis, khususnya pada hadis penduduk Syam, hadisnya bisa dijadikan hujah. Abu>Mushir berkata al-Jujani>jika Anda ambil hadis mereka (Isma'īl dan *baqiyyah*) dari perawi-perawi yang *sīqah*, maka itu *sīqah*. Yazīd bin Harun berkata: aku tidak pernah melihat penduduk Syam dan tidak juga penduduk Irak yang lebih *hāfiẓ* daripada Isma'īl bin 'Ayyasy. Abu>Zur'ah berkata: *shaduq, illa>annahū galatū fi>hādīs al-Hijāziyyīn wa al-'Iraqiyyīn* (*sīqah*, kecuali dia melakukan kesalahan pada hadis dari penduduk Hijaz dan Irak). Abu>Ḥatim al-Rāzi>berkata: *layyin, yuktabu hādīsahu la>a'lam ahādīdan kaffa 'anhu illa>Abu>Ishāq al-Fazari>* (*layyin*, hadisnya bisa ditulis, aku tidak ada mengetahui seorang pun yang menahan diri (tidak mengambil hadisnya) kecuali Abu>Ishāq al-Fazari>).¹⁰⁸ Al-Fazari>mengatakan: *zaka rajul la>yadri>ma>yakhruju min ra'sihi* (itulah orang yang tidak mengetahui apa yang keluar dari kepalanya). Ungkapan al-Fazari lainnya – sebagaimana yang dikutip Muslim, yaitu: dan janganlah kalian tulis dari Isma'īl bin 'Ayyasy apa yang diriwayatkannya dari *al-ma'rufīn* (perawi-perawi yang makruf), dan tidak juga selain dari mereka.¹⁰⁹ Al-Nasa'i>berkata: *shāh fi>hādīs ahl al-Syam*. Ibn Khuzaimah berkata: *la>yuhajju bihi* (tidak dapat berhujah dengannya). Al-Tirmizī>mensahihkan hadis Isma'īl selain dari penduduk Syam. Ibn al-Mubarak berkata: *la>astahfi hādīsahu* (aku tidak menganggap “halal” hadisnya). Al-Hākim berkata: *huwa ma'a jalabatihī iz>infarada bi hādīs lam yuqbal minhu li su'ī hāfiẓihī* (dia bersama dengan kemuliaannya, jika meriwayatkan

¹⁰⁸ Al-Rāzi>*Kitāb...*, jilid II, h. 192.

¹⁰⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ*..., h. 15.

hadis secara *infirad* sendiri, tidak diterima darinya karena buruk hafalannya). Ibn Hujr berkata: *Ibn ‘Ayyasy hujjah laula kasratu wahmihi* (Ibn ‘Ayyasy dapat dijadikan hujah andai bukan karena banyak *wahm*-nya).¹¹⁰

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, dapatlah disebut bahwa Ibn ‘Ayyasy adalah perawi yang kontroversial aspek kesiqahannya. Sekelompok kritikus menyampaikan *ta’dib* terhadap Ibn ‘Ayyasy, sedangkan yang lain menyampaikan *tajrib*. Jika diperhatikan, *tajrib* yang disampaikan para kritikus hadis di atas, secara umum dapat dikatakan masih *tajrib* yang *mujmal*, yaitu *tajrib* tanpa rincian alasan penolakan. Akan tetapi secara khusus, ada di antara *tajrib* itu didasarkan kepada alasan adanya dugaan *kasrah al-wahm*, *infirad* dan *su’ al-hfiz* terhadap Ibn ‘Ayyasy. Peneliti membandingkan *tajrib* yang diikuti alasan ini dengan sebagian *ta’dib* yang ada di atas. Berdasarkan perbandingan itu, tampaknya boleh jadi alasan-alasan *tajrib* tersebut hanya terkait dengan periwayatan Ibn ‘Ayyasy dari perawi-perawi ataupun hadis yang berasal dari daerah Hijaz dan Irak. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Ibn ‘Ayyasy berkualitas *saduq*.

Ibn ‘Ayyasy meriwayatkan hadis di atas, dengan menggunakan lafal *‘an‘anah*. Akibatnya, perlu kepastian bahwa periwayatan antara Ibn ‘Ayyasy dan ‘Abdullah bin Dinar memang betul terjadi. Peneliti mendapatkan adanya informasi hubungan guru-murid antara Ibn ‘Ayyasy dengan ‘Abdullah bin Dinar. Selain itu, Ibn ‘Ayyasy berkualitas *saduq*. Sementara itu, Ibn ‘Ayyasy adalah

¹¹⁰ Al-‘Asqalani, *Tahzib*..., juz I, h. 163, 164.

seorang mudallis.¹¹¹ Berdasarkan semua informasi ini, dapat dikatakan bahwa sanad Ibn ‘Ayyasy tidak bersambung.

5. Khalaf bin al-Walid

- a. Nama lengkapnya: Khalaf bin Walid Abu al-Walid (pendapat lain: Abu Ja‘far) al-‘Ataki al-Jauhari al-Bagdadi al-Azdi, adalah warga pendatang dan akhirnya menetap di Mekah. Khalaf wafat pada tahun 212 H.¹¹²
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Khalaf mendapat informasi tentang hadis dari beberapa perawi, di antaranya: Syu‘bah bin al-Hajjaj, Isra‘il Ibn Yunus, Mubarak bin Fadl, lain-lain. Khalaf menyampaikan hadis yang telah diperolehnya kepada beberapa orang perawi, di antaranya: Ahmad bin Hanbal, Ahmad bin Abi Khaisamah, Ya‘qub al-Dauraqi dan lain-lain.¹¹³
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Abu Zur‘ah berkata: *kana siqatan*. Yahya bin Ma‘in berkata: *siqah*. Abu Hatim berkata: *siqah*.¹¹⁴ Yaqub bin Syaibah berkata: *siqah siqah*.¹¹⁵ Ibn Hibban mencantumkan nama Khalaf dalam kitab *al-Siqat*.¹¹⁶

Jelas sekali dari apa yang telah dikemukakan di atas, bahwa Khalaf bin al-Walid berkualitas *siqah*. Peneliti tidak menemukan informasi hubungan guru-

¹¹¹Ibn ‘Ayyasy tergolong kepada rawi *mudallis* pada kategori ketiga, yaitu rawi yang banyak melakukan *tadlis* dan riwayatnya tidak dapat diterima kecuali menggunakan lafal *sama*. Al-‘Asqalani, *Ta‘rif*..., h. 63, 131.

¹¹²Al-Bukhari, *al-Tarikh*..., jilid III, h. 195. Al-Razi, *Kitab*..., jilid III, h. 371. Al-Bagdadi, *Tarikh* ..., jilid IX, h. 269. ‘Amir Hasan Sabri, *Mu‘jam Syuyukh al-Imam Ahmad bin Hanbal fi al-Musnad* (t.t.: Dar al-Basya‘ir al-Islamiyah, t.th.), h. 174.

¹¹³Al-Bagdadi, *Tarikh*..., jilid IX, h. 268.

¹¹⁴Al-Razi, *Kitab*..., jilid III, h. 371. Al-Husaini, *Kitab*..., h. 435. Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar al-‘Asqalani, *Ta‘jil al-Manfa‘ah bi Zawa‘id Rijal al-‘Immah al-Arba‘ah*, juz I (Cet I; Beirut: Dar al-Basya‘ir al-Islamiyah, 1996), h. 501.

¹¹⁵Al-Bagdadi, *Tarikh*..., jilid IX, h. 269.

¹¹⁶Ibn Hibban, *Kitab*..., juz VIII, h. 227.

murid antara Khalaf bin al-Walid dengan Ibn ‘Ayyasy, akan tetapi Ahmad dalam beberapa tempat di *Musnad*-nya, menunjukkan bahwa antara keduanya memang terjalin hubungan transmisi hadis.¹¹⁷ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sanad Khalaf bin al-Walid bersambung.

6. Ahmad:

- a. Nama lengkapnya: Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani> lahir pada bulan Rabiul Awal tahun 164 H. Ahmad wafat hari Jumat 12 Rabiul Awal tahun 241 H, yaitu pada usia 77 tahun.¹¹⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Ahmad, yaitu: Khalaf bin al-Walid al-Jauhari> Husyaim bin Basyir> al-Wasiti> Muhammad bin Salamah al-Harrani> dan lain-lain. Di antara murid Ahmad, yaitu: al-Bukhari> Muslim, Abu Dawud dan lain-lain.¹¹⁹
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Abu Zur‘ah berkata kepada putra Ahmad: Ayahmu menghafal ribuan hadis. Al-Syafi‘i> berkata: tiga orang ulama yang merupakan keajaiban waktu; orang Arab yang tidak berbahasa Arab, yaitu Abu Sa‘ur. Orang non-Arab yang tidak salah berbahasa (Arab), yaitu al-Hasan al-Za‘farani> orang muda yang setiap kali berbahasa (Arab) selalu dibenarkan oleh orang tua, yaitu Ahmad bin Hanbal. Ungkapan al-Syafi‘i> yang lain: Aku keluar dari Bagdad, maka aku tidak meninggalkan seorangpun yang lebih utama, lebih alim dan lebih paham dan lebih warak daripada Ahmad bin Hanbal. ‘Ali bin al-Madini> berkata: sesungguhnya Allah menguatkan agama ini dengan Abu Bakr al-Siddiq di hari *riddah* (pemurtadan), dan Ahmad bin Hanbal di hari *mihnah* (ujian). Abu ‘Ubaid

¹¹⁷ Ahmad, *Musnad*..., juz XI, h. 437.

¹¹⁸ Al-Hasaini> *Kitab*..., h. 69, 70. Al-Bukhari> *al-Tarikh*..., jilid II, h. 5. Al-Zahabi> *al-Kasyif*..., jilid I, h. 202.

¹¹⁹ Al-Mizzi> *Tahzib*..., juz I, h. 438-430.

berkata: aku tidak mengetahui ada orang seperti dia (Ahmad) di Islam. Ibn Ma'in berkata: demi Allah, tidak ada yang lebih fakih daripadanya (Ahmad) di bawah kolong langit ini, tidak pula ada orang seperti dia di Timur, dan tidak juga di Barat.¹²⁰ Abu>Zur'ah dan Abu>Hatim berkata: kami telah menulis darinya (Ahmad), dan mereka meriwayatkan hadis darinya. 'Abd al-Rahman Mahdi> berkata, yaitu saat Ahmad menghampirinya atau bangkit berdiri di dekatnya: *hazq>a'lam al-nas> bi hadis> Sufyan> al-Sauri* (inilah dia orang yang paling mengetahui hadis Sufyan al-Sauri>). Qutaibah bin Sa'id berkata: *Ahmad bin Hanbal imam al-dunya>* Abu>Hatim berkata: *huwa imam wa hujjah*.¹²¹ Ibn Hajar al-'Asqalani> berkata: *ahd al-a'immah* (salah seorang imam), *sīqah hafiz faqih hujjah*.¹²²

Penegasan kualitas kesīqahan *mukharrij* hadis, seperti Ahmad, tentu tidak diragukan lagi, demikian juga hubungan transmisinya dengan Khalaf bin al-Walid. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Ahmad *sīqah*, dan sanadnya bersambung.

¹²⁰ Al-Husaini>*Kitab...*, h. 69, 70.

¹²¹ Al-Razi>*Kitab...*, jilid II, h. 69, 70.

¹²² Al-'Asqalani>*Taqrib...*, h. 84.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Ahḥad

Dalam beberapa kitab hadis lainnya, dapat juga ditemukan riwayat yang senada dengan riwayat Ahḥad di atas, yaitu dalam kitab *al-Mu‘jam al-Kabir*:

حدثنا عمرو بن خالد الحارثي ثنا أبي ثنا إسماعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن أبي حريز مولى معاوية قال: خطب معاوية الناس فذكر في خطبته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم ستة [سبعة] أشياء وإني أبلغكم ذلك وأنهاكم عنه منهن النوح والشعر والتصاوير والتبرج وجلود السباع والذهب والحرير.

حدثنا أبو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي ثنا يحيى بن صالح الوحاظي ثنا محمد بن مهاجر الانصاري عن كيسان مولى معاوية قال: خطب معاوية الناس فقال: يا أيها الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن تسع وأنا أنهاكم عنهن النوح والشعر والتبرج والتصاوير وجلود السباع والغناء والذهب والحرير.¹²³

Antara ketiga teks hadis di atas, (satu riwayat Ahḥad, dan dua riwayat al-Tabrānī), terdapat beberapa perbedaan secara redaksional. Pada riwayat Ahḥad, disebut nama lokasi/tempat Mu‘awiyah menyampaikan khutbah, yaitu kota Himsa, sementara itu pada kedua riwayat al-Tabrānī tidak disebutkan. Pada riwayat Ahḥad disebutkan ada 7 (tujuh) hal, sedangkan pada riwayat al-Tabrānī yang pertama, tampaknya ada “kebimbangan” jumlah, apakah 6 (enam) atau 7 (tujuh). Bahkan pada riwayat al-Tabrānī yang kedua, disebutkan 9 (sembilan) hal. Perbedaan-perbedaan redaksi di atas dapat dimaklumi, sebab pada riwayat Ahḥad dan al-Tabrānī yang pertama terdapat ‘Abdullah bin Dinar yang dinilai *munkar al-ḥadis* sehingga riwayatnya bertentangan dengan hadis yang

¹²³ Al-Tabrānī, *al-Mu‘jam*..., juz XIX, h. 373.

diriwayatkan oleh *ṣiqah* yang lain. Riwayat *ṣiqah* yang dimaksud di sini adalah riwayat al-Tabraṇi yang kedua.

Berdasarkan penelusuran peneliti, riwayat al-Tabraṇi yang kedua ini diriwayatkan oleh Abu>Zur‘ah ‘Abd al-Rahmān (*ṣiqah ḥafiz*), Yahyā>bin Saḥih} (*ṣaduq*), Muḥammad bin Muḥajir (*ṣiqah*), Kaisan (*majhub*), Mu‘awiyah (*ṣahābi*).¹²⁴ Sebagaimana yang telah dilihat, ternyata seluruhnya riwayat yang ada, tetap menyisakan kelemahan, karena melalui jalur perawi yang *majhub*. Artinya, sulit menelusuri dan menentukan originalitas redaksi-redaksi hadis tersebut dari Nabi Muhammad Saw.

Selain dari aspek redaksional, dari aspek kandungan hadis, riwayat Ahmad di atas relevan dengan kandungan ayat Alquran yang juga melarang *tabarruj*. Misalnya surah al-Aḥzāb/33, ayat 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Terjemahnya:

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Larangan *tabarruj* dari Nabi Muhammad saw. melalui lisan Mu‘awiyah bin Abi>Sufyan pada hadis Ahmad di atas, hakekatnya adalah sama dengan larangan *tabarruj* dari Allah melalui lisan Rasul-Nya dalam ayat Alquran tersebut. Konsep tentang *tabarruj* akan dibahas lebih rinci pada bab selanjutnya.

Berdasarkan uraian yang telah dituliskan di atas, kesimpulan yang dapat diambil yaitu hadis riwayat Ahmad berkualitas daif. Hadis riwayat Ahmad ini memiliki sanad yang terputus, dan atau hadisnya mengandung kejanggalan.

¹²⁴ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., juz I, II, h. 137, 305, 584.

2. Hadis tentang Cadar

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ الْمَدِينِيُّ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُحْرَمَةُ لَا تَتَّقِبُ وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَازِينَ.¹²⁵

Artinya:

(Abu>Dawud berkata): Qutaibah bin Sa'id telah menyampaikan kepada kami, ia berkata: Ibrahim bin Sa'id al-Madani>telah menyampaikan kepada kami dari Nafi' dari Ibn 'Umar, dari Nabi Saw. Beliau berkata: "Wanita yang berihram tidak memakai cadar dan sarung tangan."

a. Takhrij>Hadis

Hadis di atas dicantumkan pada *Kitab al-Manasik* (11), *Bab Ma>Yalbisu al-Muh>jim* (31), nomor hadis 1826, dalam *Sunan Abi>Dawud*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *S>h>h>h> al-Bukhari>* yaitu: *Kitab Jaza> al-S>fid* (28), *Bab Ma Yunha>min al-T>f>li al-Muh>jim wa al-Muh>jimah* (13), nomor hads 1838.¹²⁶
- *Sunan al-Nasa'i>* yaitu: *Kitab Manasik al-H>jj* (24), *Bab al-Nahy 'an Tantaqiba al-Mar'ah al-H>ram* (33), nomor hads 2673.¹²⁷
- *Al-Mu'jam al-Ausat>* yaitu: nomor hadis 6420.¹²⁸
- *Al-Mu'wat>th>* yaitu: *Kitab al-H>jj* (20), *Bab Tak>hmi> al-Muh>jim Wajhahu* (6-7), nomor hadis 786.¹²⁹
- *Al-Sunan al-Kubra>* yaitu: *Kitab al-H>jj*, *Bab al-Mar'ah La>Tantaqib fi> Ih>f>niha> wa La>Talbas al-Qaffazain* (77), nomor hadis 9046.¹³⁰

¹²⁵ Abu>Dawud, *Sunan Abi>Dawud...*, h. 213.

¹²⁶ Al-Bukhari>*S>h>h>h>*.., h. 444.

¹²⁷ Abu>Abd al-Rah>man Ahmad bin Syu'aib Ibn 'Ali>al-Nasa'i>*Sunan al-Nasa'i>*(Riyad: Bait al-Afkar>al-Dauliyah, t.th.), h. 288.

¹²⁸ Al-T>ab>rani>*al-Mu'jam...*, juz VI, h. 282.

¹²⁹ Malik, *al-Mu'wat>th>*..., jilid II, h. 408, 409.

¹³⁰ Al-Baihaqi>*al-Sunan...*, juz V, h. 74.

- *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Musnad ‘Abdullah bin ‘Umar radhyallahu ‘anhuma*, yaitu: nomor hadis 6003.¹³¹

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Abu Dawud

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Abu Dawud di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	Ibn ‘Umar	I	IV
2.	Nafi‘	II	III
3.	Ibrahim bin Sa‘id al-Madani	III	II
4.	Qutaibah bin Sa‘id	IV	I
5.	Abu Dawud	V	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Abu Dawud

1. Ibn ‘Umar

- a. Nama lengkapnya: Abu ‘Abd al-Rahman ‘Abdullah bin ‘Umar bin al-Khattab al-Qurasyi al-‘Adawi al-Makki *summa* al-Madani Ibn ‘Umar tergolong yang paling awal masuk Islam di usia muda. Ibn ‘Umar tidak turut dalam perang Uhud, karena faktor usia yang masih belia. Perang Khandak merupakan perang pertama yang diikutinya.¹³² Ibn ‘Umar wafat pada tahun 73 H.¹³³
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn ‘Umar meriwayatkan hadis dari Nabi Saw. selain itu juga mendapat informasi tentang hadis dari

¹³¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad...*, juz X, h. 206.

¹³² Ibn ‘Umar tidak mendapat izin dari Nabi Muhammad saw. untuk ikut dalam perang Uhud. Kisah ini diceritakan sendiri oleh Ibn ‘Umar yang selengkapnya dapat dilihat dalam al-Bukhari *Shahih...*, h. 1007.

¹³³ Al-Zahabi *Tajrid...*, juz I, h. 325. Al-Zahabi *Siyar...*, juz III, h. 204. Al-Husaini *Kitab...*, h. 897. Al-Bukhari *al-Tarikh...*, jilid V, h. 2.

Bilal (muazin Nabi Saw.), ‘Abdullah bin Mas‘ud, Abu Sa‘id al-Khudri saudara perempuannya sekaligus *umm al-mu‘minin*, Hafsa dan lain-lain. Ibn ‘Umar punya beberapa orang murid, di antaranya: Nafi‘, Muwarriq al-‘Ijli, Muhammad bin Sirin dan lain-lain.¹³⁴

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Hafsa meriwayatkan dari Nabi Saw. yang bersabda bahwa: *inna ‘Abdillāh rajul ṣāliḥ* (sesungguhnya ‘Abdullah seorang yang saleh).¹³⁵ ‘Abdullah bin Mas‘ud berkata: sesungguhnya pemuda Quraisy yang paling mampu mengendalikan dirinya daripada (godaan) dunia adalah ‘Abdullah bin ‘Umar. Jabir berkata: tidak ada seorangpun daripada kami yang dunia cenderung kepadanya, dan dia cenderung kepada dunia, kecuali ‘Abdullah bin ‘Umar. Sa‘id bin Musayyab berkata: Ibn ‘Umar telah wafat pada saatnya tiba. Tiada satupun dimuka bumi ini yang lebih aku sukai ketika “bertemu” dengan Allah dengan amalnya daripada Ibn ‘Umar. Berikut ini cuplikan penilaian al-Zāhabi tentang Ibn ‘Umar: *katā imāman muftiyan, wasī‘ al-‘ilm kasīr al-atba‘ wafīr al-ṣalāh wa al-nusuk, matīn al-diyārah, kabīr al-qadr, ‘azīm al-ḥilmah* (seorang imam dan mufti, luas ilmu dan banyak pengikutnya, sempurna kedamaian dan ibadahnya, kuat agamanya, besar kewibawaannya, agung kehormatannya). ‘Aisyah berkata: Aku tidak pernah melihat seorang pun yang paling patuh pada perintah yang pertama, daripada Ibn ‘Umar. Abu Salamah bin ‘Abd al-Rahman berkata: Ibn ‘Umar wafat dalam keutamaan seperti ayahnya. Ungkapan Ibn ‘Abd al-Rahman yang lain: sesungguhnya ‘Umar hidup di masa yang banyak orang yang sepadan dengannya, dan sesungguhnya Ibn ‘Umar hidup pada masa yang

¹³⁴ Al-Mizzi > *Tahzīb...*, juz XV, h. 333, 337.

¹³⁵ Kutipan sabda Nabi Muhammad saw. ini selengkapnya dapat dilihat dalam al-Bukhari > *Ṣūḥib...*, h. 919.

tidak ada yang sepadan dengannya. Ibn al-Musayyab berkata: andai aku bersaksi untuk seseorang bahwa sesungguhnya dialah penghuni surga, tentu aku akan bersaksi untuk Ibn ‘Umar. Tawus berkata: aku tidak pernah melihat orang yang lebih warak dari Ibn ‘Umar. Ibn al-Hanafiyyah berkata: *kana Ibn ‘Umar khair hazîhi al-ummah* (Ibn ‘Umar adalah yang terbaik umat ini). Abu Ja‘far al-Baqir berkata: jika Ibn ‘Umar mendengarkan suatu hadis dari Rasulullah Saw., dia tidak menambahi ataupun mengurangi. Tidak orang seperti dia yang melakukan hal itu. Malik mendapatkan informasi dari orang lain bahwa Ibn ‘Umar adalah orang yang mengikuti perintah, jejak langkah, keadaan Rasulullah Saw. serta sangat peduli terhadap semua itu, sampai tidak lagi berfikir karena sudah sangat peduli. Nafi‘ berkata: kalau Anda perhatikan Ibn ‘Umar ketika dia mengikuti Rasulullah Saw., Anda akan berkata: ini suatu kegilaan!. Al-Syabi berkata: aku duduk (dalam majlis) Ibn ‘Umar selama satu tahun. Maka aku tidak pernah mendengarkannya menyampaikan hadis dari Nabi Saw., kecuali satu hadis. Muhammad al-‘Umari berkata: aku tidak pernah mendengar Ibn ‘Umar menyebut Nabi Saw. kecuali menangis. Nafi‘ pernah ditanya tentang apa yang dilakukan Ibn ‘Umar di rumahnya. Nafi‘ menjawab: kalian tidak dapat melakukannya: berwuduk pada setiap salat dan membaca mushaf antara keduanya (wuduk dan salat). Nafi‘ juga mengatakan bahwa jika Ibn ‘Umar terlambat mengikuti salat Isya berjamaah, maka dia salat sepanjang malam itu.¹³⁶

¹³⁶ Al-Zahabi>*Tazhib...*, jilid V, h. 235. Abu Nu‘aim, *Hilyah...*, juz I, h. 310. Al-Zahabi>*Siyar...*, juz III, h. 211-215.

Dari pernyataan-pernyataan di atas, sungguh tidak ada keraguan untuk menetapkan kesiqqahan Ibn ‘Umar. Sanad Ibn ‘Umar juga bersambung kepada Nabi Muhammad Saw.

2. Nafi‘

- a. Nama lengkapnya: Abu‘Abdillah Nafi‘ *maula*‘Abdillah bin ‘Umar bin al-Khatthab al-Qurasyi>al-‘Adawi>Madani> Ada pendapat yang mengatakan bahwa ayahnya, bernama Hurmuz, pendapat lain: Kawis. Nafi‘ wafat tahun 117 H.¹³⁷
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Nafi‘ memiliki beberapa orang “guru” seperti: ‘Abdullah bin ‘Umar (*maula*‘Nafi‘), Abu>Sa‘id al-Khudri>‘Aisyah, Umm Salamah dan lain-lain. Di antara murid Nafi‘ yaitu: Ibrahim bin Sa‘id al-Madani>Usamah bin Zaid bin Aslam, Usamah bin Zaid al-Laisi>dan lain-lain.¹³⁸
- c. Pernyataan para kritikus hadis: al-Bukhari>mengatakan: sanad yang paling otentik adalah dari jalur Malik dari Nafi‘ dari Ibn ‘Umar. Malik berkata: dulu, jika aku mendengarkan Nafi‘ menyampaikan hadis dari Ibn ‘Umar, aku tidak (lagi) peduli tidak mengambil hadis dari selainnya (Nafi‘). ‘Ubaidillah Ibn ‘Umar berkata: sesungguhnya Allah telah melimpahkan karunia kepada kami dengan (adanya) Nafi‘. Al-‘Ijli>berkata tentang Nafi‘: *madani>tabi‘i>siqqah* (warga Madinah, seorang tabiin yang *siqqah*).¹³⁹ Ibn Khirasy berkata: *siqqah, nabi*-(mulia/cerdas). Al-Nasa’i>berkata: *siqqah*. Ibn Hajar al-‘Asqalani>berkata: *siqqah>shabt faqih, masyhur*. Al-Zahabi>menyebut

¹³⁷ Al-Bukhari>*al-Tarikh*..., jilid VIII, h. 84, 85. Al-Mizzi>*Tahzib*..., juz XXIX, h. 298. Al-Zahabi>*al-Kasyif*..., jilid II, h. 315.

¹³⁸ Al-Mizzi>*Tahzib*..., juz XXIX, h. 299.

¹³⁹ Al-‘Ijli>*Ma‘rifah*..., juz II, h. 310.

Nafi' dengan: *min a'imma al-tabi'in wa a'lamihim* (termasuk imam dan tokoh dari kalangan tabiin).¹⁴⁰

Jika memperhatikan pernyataan-pernyataan kritikus hadis di atas, dapat dikatakan bahwa Nafi' berkualitas *sīqah*. Sanad Nafi' bersambung kepada Ibn 'Umar, meskipun menggunakan lafal 'an'anah. Sebab Nafi' tidak tergolong perawi *mudallis*.

3. Ibrahim bin Sa'id al-Madani>

- a. Nama lengkapnya: Abu>Ishaq Ibrahim bin Sa'id al-Madani>¹⁴¹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Guru Ibrahim bin Sa'id yaitu Nafi' yang diperolehnya dari Ibn 'Umar (yaitu melalui hadis yang diteliti ini). Adapun murid Ibrahim bin Sa'id, yaitu: Qutaibah dan Zakariya>bin Yahya>bin Zahr>nuhay.¹⁴²
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Abu>Dawud berkata: *syaikh min ahl al-Madinah laisa lahu kabi>h hadis*. Ibn 'Adi>berkomentar: *laisa bi ma'ruf*. Ungkapan Ibn 'Adi>yang lain: *rafa'a hadis>an la>yutaba'u 'ala>raf'ih*. Menurut al-Zahabi> *munkar al-hadis*, *gair ma'ruf*. Masih menurut al-Zahabi> Ada satu hadis Ibrahim bin Sa'id tentang Ihram yang diriwayatkan oleh Abu>Dawud, *wa sakata 'anhu fa huwa muqarib al-hab* (Abu>Dawud mendiampkannya dan kualitasnya "mendekati").¹⁴³

¹⁴⁰ Al-Mizzi> *Tahzib*..., juz XXIX, h. 303, 304. Al-Husaini> *Kitab*..., h. 1758. Mahmud, *al-Mugni*..., h. 253. Al-'Asqalani> *Taqrib*..., h. 559. Al-Zahabi> *al-Kasyif*..., jilid II, h. 315.

¹⁴¹ Al-'Asqalani> *Tahzib*..., juz I, h. 67.

¹⁴² Al-Mizzi> *Tahzib*..., juz II, h. 98.

¹⁴³ Abu>Ahmad 'Abdullah bin 'Udai al-Jarjani>(selanjutnya ditulis Ibn 'Adi>saja), *al-Kamil fi>Df'afa>al-Rijal*, juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), h. 418. Al-'Asqalani> *Tahzib*..., juz I, h. 67. Al-Zahabi> *Mizan*..., h. 154. Al-Husaini> *Kitab*..., h. 20. Al-Zahabi> *al-Kasyif*..., jilid I, h. 212.

Bisa dilakukan konfirmasi atas sikap “diamnya” Abu Dawud terkait dengan hadis di atas (seperti yang dilaporkan juga oleh al-Zahabi dengan pernyataan Abu Dawud tentang Ibrahim bin Sa‘id al-Madani. Jika sikap “diamnya” Abu Dawud itu berarti hadis Ibrahim *sahih* (layak) untuk dijadikan hujah dan untuk menjadi iktibar,¹⁴⁴ maka tentu ini merupakan bagian daripada *ta’dib*. Ditambah lagi dengan Abu Dawud menggunakan lafal “*syaiikh*” terhadap Ibrahim, yang setara dengan *la’ba’sa bihi*.¹⁴⁵ Akan tetapi *ta’dib* tidak dapat digunakan karena adanya *tajrib* dari al-Zahabi. Sehingga berdasarkan kaidah *tajrib* lebih unggul daripada *ta’dib*, maka Ibrahim tergolong perawi yang *munkar al-hadis*. Sanad Ibrahim tetap dinilai bersambung, meskipun menggunakan lafal ‘*an‘anah*, karena Ibrahim tidak pernah melakukan *tadlis*.

4. Qutaibah bin Sa‘id

- a. Nama lengkapnya: Abu Raja Qutaibah bin Sa‘id bin Jamil bin Tarif bin ‘Abdillah al-Baglani al-Saqafi *maulatum*. Menurut Ibn ‘Adi nama aslinya Yahya lakabnya: Qutaibah. Qutaibah lahir pada tahun 150 H, dan wafat pada 2 Syakban tahun 240 H.¹⁴⁶
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Qutaibah, yaitu: Ibrahim bin Sa‘id al-Madani, Abu Damrah Anas bin ‘Iyad, ‘Abdullah bin al-Mubarak, al-Lais dan lain-lain. Adapun yang termasuk murid-murid Qutaibah yaitu: “*al-Jama‘ah*” minus Ibn Majah (al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud al-Tirmizi dan al-Nasa‘i), Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Yahya al-Zuhli dan lain-lain.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Muhammad Muhammad bin Muhammad Jamil al-Nuristani *al-Madkhal ila Sunan al-Imam Abi Dawud* (Kuwait: Maktab al-Syu‘un al-Fanniyah, 2008), h. 132.

¹⁴⁵ Abd al-Rahman bin Ibrahim al-Khamisi *Mu‘jam ‘Ulu al-Hadis al-Nabawi* (Jedah: Dar al-Andalus al-Khadja, t.th.), h. 132.

¹⁴⁶ Al-‘Asqalani *Tahzib...*, juz III, h. 429, 430. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz IX, h. 22.

¹⁴⁷ Al-Mizzi *Tahzib...*, jilid XXIII, h. 524-528.

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ahmad memberikan pujian kepada Qutaibah, dan berkata: Dia adalah orang yang terakhir mendapatkan hadis dari Ibn Lahi'ah. Ibn Ma'in, Abu-Hatim dan al-Nasa'i berkomentar: *siqah*. Ungkapan al-Nasa'i yang lain: *saduq*. Al-Farhayani berkata: Qutaibah *saduq*, tidak ada seorang tokoh seniorpun, kecuali telah mendapatkan hadis dari Qutaibah di Irak. Al-Hakim berkata: Qutaibah *siqah ma'mun*. Ahmad bin Sayyar berkata: Dia *sabt* pada apa yang diriwayatkannya, pengikut ahlusunah waljamaah. Menurut Muslimah bin Qasim: Dia (Qutaibah) adalah orang Khurasan yang *siqah*. Ibn Hibban turut berkomentar: *Kana min al-mutqin fi al-hadis wa al-mutabahhirin fi al-sunan wa intihiliha* (Dia (Qutaibah) termasuk salah seorang yang *mutqin* pada periwayatan hadis dan luas wawasannya pada periwayatan dan praktik sunah-sunah). Al-Husaini (w. 765 H) dalam *al-Tazkirah*, berkata: *Kana kataba al-hadis 'an al-tabaqat* (Dia menulis hadis dari kitab-kitab *tabaqat*).¹⁴⁸

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas dapat dikatakan bahwa Qutaibah bin Sa'id berkualitas *siqah*. Demikian juga bahwa sanad Qutaibah bin Sa'id bersambung.

5. Abu Dawud:

- a. Nama lengkapnya: Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishak bin Basyir bin Syaddad bin 'Amru bin 'Imran al-Azdi al-Sijistani penyusun kitab *al-Sunan*, yang wafat pada 16 Syawal tahun 275 H.¹⁴⁹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Abu Dawud, yaitu: Mu'ammal bin al-Fadl al-Harrani, 'Abdullah bin Maslamah al-

¹⁴⁸ Al-'Asqalani > *Tahzib...*, juz III, h. 430. Al-Razi > *Kitab...*, jilid VII, h. 140. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz IX, h. 22. Al-Husaini > *Kitab...*, h. 1386.

¹⁴⁹ Al-Zahabi > *Tarajim...*, h. 164, 172.

Qa'nabi> Qutaibah bin Sa'id, Musaddad bin Musarhad, Abu>Kuraib Muh>ammad Ibn al-'Ala>, Muh>ammad bin 'Ubaid bin H>isab,¹⁵⁰ Muh>ammad bin al-Mus>anna,¹⁵¹ dan lain-lain. Adapun di antara murid Abu>Dawud, yaitu: al-Tirmizi>Ah>mad bin Muh>ammad bin Yas>in al-Harawi>Ah>mad bin al-Mu'alla>bin Yazid al-Dimasyqi>dan lain-lain.¹⁵²

Pernyataan para kritikus hadis: Abu>Bakr al-San'ani>berkata: *luyyina li Abi>Dawud al-h>adis>kama luyyina li Dawud al-h>adi>* (hadis dilunakkan bagi Abu>Dawud, sebagaimana besi dilunakkan bagi Dawud (as.). Musa>bin Harun al-H>afiz>berkata: *khuliqa Abu>Dawud fi>al-dunya>li al-h>adis>wa fi>al-akhirah li al-jannah, mara'itu afd>hlu minhu* (Abu>Dawud diciptakan di dunia untuk hadis, dan di akhirat untuk surga, aku tidak pernah melihat orang yang lebih unggul daripadanya). Abu>Dawud berkata tentang kitab *Sunan*-nya: aku telah menulis lima ratus ribu hadis dari Rasulullah Saw. Aku pilih di antaranya yang termuat dalam kitab "al-Sunan". Aku mengoleksi empat ribu delapan ratus hadis padanya (*al-Sunan*). Aku menyebutkan hadis sahih, *ma>yusyabbihuhu* (menyerupai sahih), *ma>yuqaribuhu* (mendekati sahih). Maka jika dalam hadis tersebut ada celaan yang kuat, aku menjelaskannya. Al-Z>ahabi>mengomentari perkataan Abu>Dawud ini dengan pernyataannya: sesungguhnya Abu>Dawud menjelaskan hadis yang jelas kedaifannya, dan mendiamkan hadis yang kedaifannya masih spekulatif. Maka, hadis yang didiamkannya, hal itu mestilah bukan hadis yang *h>isn* (baik) menurutnya. Terkadang juga masih mengandung kedaifan.¹⁵³ Ah>mad bin Muh>ammad bin Yas>in al-Harawi>berkata: dia (Abu>

¹⁵⁰ Al-Mizzi>*Tah>ib>*..., jilid XXVI, h. 60.

¹⁵¹ Al-Mizzi>*Tah>ib>*..., jilid XXVI, h. 362.

¹⁵² Al-Mizzi>*Tah>ib>*..., jilid XI, h. 358-360.

¹⁵³ Al-Z>ahabi>*Siyar>*..., juz XIII, h. 213, 214.

Dawud) adalah salah seorang *ḥafīẓ al-Islām* untuk hadis Rasulullah Saw. ilmu hadis, illat-illat hadis dan sanad hadis. Demikian juga dia berada pada puncak ketaatan, *al-‘afaf* (amnesti), *al-sīlah* (rekonsiliasi), kewarakan, *min farsan al-ḥadis* (termasuk cendikiawan hadis). Abu‘Abdillāh al-Ḥākim berkata: AbuDawud, dia *imam ahl al-ḥadis* di masanya tanpa disangkal lagi. AbuBakr al-Khallāb berkata: AbuDawud *al-imam al-muqaddam* (seorang imam yang terpandang/unggulan) di masanya.¹⁵⁴ Ibn Hajar al-‘Asqalanī berkata: *ṣīqah ḥafīẓ musannif “al-Sunan” wa gairiha, min kibā al-‘ulama* (seorang yang *ṣīqah ḥafīẓ* penyusun kitab *al-Sunan* dan lain-lain, termasuk ulama senior).¹⁵⁵ Ibn Hībbān berkata: *ahd a’immah al-dunya fiqhan wa ‘ilman wa ḥfẓan wa nuskan wa wara’an wa itqān, min man jama’a wa ṣnafa wa ḥabba ‘an al-sunan wa qama’a man khatafaha wa intahala dīddaha* (salah seorang imam di dunia ini dari aspek pemahaman, keilmuan, hafalan, ibadah, kewarakan dan keteguhan. Salah seorang yang telah mengoleksi dan menyusun, membela sunah, menundukkan penentang sunah dan memberikan bantahan terhadap lawan sunah).¹⁵⁶ Ibn AbiHātim al-Rāzī berkata: *ṣīqah*.¹⁵⁷

Penegasan kualitas kesīqahan *mukharrij* hadis, seperti AbuDawud, tentu tidak diragukan lagi, demikian juga hubungan transmisinya dengan Qutaibah bin Sa‘īd. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa AbuDawud *ṣīqah*, dan sanadnya bersambung kepada keduanya.

¹⁵⁴ Al-Zāhibi>*Tarajim*..., h. 169, 170, 172.

¹⁵⁵ Al-‘Asqalanī>*Taqrib*..., h. 250.

¹⁵⁶ Ibn Hībbān, *Kitab*..., juz VIII, h. 282.

¹⁵⁷ Al-Rāzī>*Kitab*..., jilid IV, h. 102

c. Kritik Matan Hadis Riwayat AbuḌawūd

Jika dilakukan penelusuran terhadap kitab-kitab hadis lainnya, maka dapat ditemukan beberapa riwayat yang senada dengan riwayat AbuḌawūd di atas, seperti dalam kitab *Ṣūḥīḥ al-Bukhārī*>

حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا الليث حدثنا نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: ((قام رجل فقال: يا رسول الله ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام ؟ فقال صلى الله عليه وسلم (لا تلبسوا القميص ولا السراويلات ولا العمام ولا البرانس، إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطع أسفل من الكعنين. ولا تلبسوا شيئاً مسه الزعفران ولا الورس. ولا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين))¹⁵⁸.

Dalam kitab *Sunan al-Nasaʿi*>

أخبرنا قتيبة قال حدثنا الليث عن نافع. عن ابن عمر قال قام رجل فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا القميص ولا السراويلات ولا العمام ولا البرانس ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين ما أسفل من الكعنين ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الزعفران ولا الورس ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين.¹⁵⁹

Dalam kitab *al-Muʿjam al-Ausat*}

حدثنا محمد بن عمرو: ثنا أبي، عن موسى بن أعين، عن عيسى بن يونس، عن عمر بن صهبان، عن نافع. عن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس

¹⁵⁸ Al-Bukhārī>*Ṣūḥīḥ*..., h. 444.

¹⁵⁹ Al-Nasaʿi>*Sunan*..., h. 288.

القفازين ولا البرقع، فإن أرادت أن تحرم وهي حائض فلتحرم ولتقف المواقف، إلا الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ((¹⁶⁰.

Dalam kitab *al-Mu'watth'*

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: لَا تُتَقَبُّ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ، وَلَا تُلْبَسُ الْقَفَاذِينُ.¹⁶¹

Dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*>

أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الرَّوْذِبَارِيُّ، أَنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، ثنا أَبُو دَاوُدَ، ثنا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ الْمَدِينِيُّ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((الْحَرَمَةُ لَا تَتَقَبُّ وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَاذِينَ))¹⁶².

Dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

حدثنا هاشم بن القاسم، حدثنا ليث، حدثني نافع عن عبد الله أنه قال: قال رجل، فقال: يا رسول الله ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تلبسوا القمص، ولا السراويلات، ولا العمائم، ولا البرانس، ولا الخفاف، إلا أن يكون أحد ليست له نعلان، فليلبس الحفنين ما أسفل من الكعنين، ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الورس ولا الزعفران، ولا تتقب المرأة الحرام، ولا تلبس القفازين))¹⁶³.

Jika dibandingkan antara hadis riwayat Abu Dawud dengan riwayat lain, yaitu riwayat al-Bukhari>al-Nasa'i>al-Tabrani>Malik, al-Baihaqi dan Ahmad di atas, maka akan ditemukan beberapa perbedaan redaksi yang sangat mencolok.

¹⁶⁰ Al-Tabrani>*al-Mu'jam*..., juz VI, h. 282.

¹⁶¹ Malik, *al-Mu'watth'*..., jilid II, h. 408, 409.

¹⁶² Al-Baihaqi>*al-Sunan*..., juz V, h. 74.

¹⁶³ Ahmad, *Musnad*..., juz X, h. 206.

Berikut perbandingan yang bisa ditemukan antara riwayat Abu>Dawud dengan riwayat-riwayat yang dimaksudkan.

Redaksi dari riwayat Abu>Dawud sama persis dengan redaksi riwayat al-Baihaqi>Redaksi Abu>Dawud *maqlub* bila dibandingkan dengan riwayat Malik, sebab Abu>Dawud menggunakan *al-muhjimah la>tantaqib*, sementara Malik menggunakan *la>tantaqib al-mar'ah al-muhjimah*, ini periwayatan *bi al-ma'na*>redaksi Abu>Dawud lebih pendek dari redaksi yang dimiliki oleh al-Bukhari>al-Nasa'i>al-Tabrani>dan Ahmad, sehingga riwayat Abu>Dawud tergolong *nuqsan*.

Perbedaan ini terjadi semata-mata karena riwayat Abu>Dawud menggunakan perawi Ibrahim bin Sa'id al-Madani>yang *munkar al-hadis*. Sementara hadis-hadis pembanding lainnya, seperti al-Bukhari>al-Nasa'i>al-Tabrani>Malik, dan Ahmad tidak menggunakan nama Ibrahim bin Sa'id.

Berdasarkan analisis di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa hadis riwayat Abu>Dawud berkualitas daif, sebab di antara rawinya ada yang daif. Sementara matannya ada kejanggalan.

3. Hadis tentang *Khimar*

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ الْحَارِثِ. عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ: رَوَاهُ سَعِيدُ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ الْحَسَنِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.¹⁶⁴

Artinya:

(Abu>Dawud berkata): Muhammad bin al-Musanna>telah menyampaikan kepada kami, (ia berkata): Hajjaj>bin Minhal>telah menyampaikan kepada kami, (ia berkata): Hammad>telah menyampaikan kepada kami dari Qatadah dari Muhammad bin Sirin dari Safiyah binti al-Haris> dari 'Aisyah: dari Nabi Saw. Beliau berkata: "Allah tidak menerima salat seorang wanita yang haid (balig) kecuali dengan khimar." Abu>Dawud berkata: Sa'id, yaitu

¹⁶⁴ Abu>Dawud, *Sunan...*, h. 92.

Ibn Abi‘Arubah telah meriwayatkan hadis ini dari Qatadah dari al-Hasan dari Nabi Saw.

a. *Takhrij* Hadis

Hadis di atas dicantumkan pada *Kitab al-Salat* (2), *Bab al-Mar’ah tusalli bi gair khimar* (84), nomor hadis 641 dalam *Sunan Abi Dawud*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *Sunan Ibn Majah*, yaitu: *Kitab al-Taharah wa Sunaniha* (1), *Bab Iza Hadat al-Jariyah lam Tusalli illa bi Khimar* (132), nomor hadis 655.¹⁶⁵
- *Sahih Ibn Hibban*, yaitu: *Kitab al-Salat* (9), *Bab Syurut al-Salat*, *Zikr al-Zajri ‘an an Tusalli al-Hurrah al-Balighah min Gair Khimar yakumu ‘ala ra’siha*, nomor hadis 1711.¹⁶⁶
- *Al-Muntaqa*, yaitu: Bagian *Ma Ja’a fi al-Siyab li al-Salat*, nomor hadis 173.¹⁶⁷
- *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitab al-Salat*, *Bab Ma Tusalli fihi al-Mar’ah min al-Siyab* (331), nomor hadis 3254.¹⁶⁸
- *Musnad Ishak bin Rahawaih*, yaitu: *Musnad Umm al-Mu’minin ‘A’isyah*, nomor hadis 1284, 1285.¹⁶⁹
- *Musannaf Ibn Abi Syaibah*, yaitu: *Kitab al-Salat* (3), *Bab al-Mar’ah Tusalli wa La Tugath bi Sya’raha* (498), nomor hadis 6279.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Ibn Majah, *Sunan...*, juz I, h. 214, 215.

¹⁶⁶ Al-Farisi, *Sahih*..., jilid IV, h. 612.

¹⁶⁷ Abu Muhammad ‘Abdullah bin al-Jarud (selanjutnya ditulis Ibn al-Jarud saja), *al-Muntaqa: Min al-Sunan al-Musnadah ‘An Rasulillah shallallahu ‘alaihi wa sallam* (Cet. I; Beirut: Dar al-Jinan li al-Tibayah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1988), h. 53.

¹⁶⁸ Al-Baihaqi, *al-Sunan...*, juz II, h. 330.

¹⁶⁹ Ishak bin Ibrahim bin Makhlad al-Hanzali al-Marwazi, *Musnad Ishak bin Rahawaih: Musnad Umm al-Mu’minin ‘A’isyah*, juz III (Cet. I; Madinah Munawarah: Maktabah al-Iman, 1990), h. 687.

¹⁷⁰ Ibn Abi Syaibah, *al-Musannaf...*, jilid IV, h. 341.

- *Al-Mustadrak*, yaitu: *Kitab al-Sīlah* (4), *Bab al-Ta'min* (5), nomor hadis 920.¹⁷¹
- *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Musnad 'A'isyah radiyyallahu 'anha*, yaitu: nomor hadis 25167, nomor hadis 25833, 25834, dan nomor hadis 26226.¹⁷²

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Abu Dawud

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Abu Dawud di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	'Aisyah	I	VII
2.	Safiyah binti al-Haris	II	VI
3.	Muhammad bin Sirin	III	V
4.	Qatadah	IV	IV
5.	Hammad	V	III
6.	Hajjah bin Minhaj	VI	II
7.	Muhammad bin al-Musanna	VII	I
8.	Abu Dawud	VIII	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Abu Dawud

1. 'Aisyah:

- a. Nama lengkapnya: 'Aisyah binti Abi Bakr al-Siddiq, istri Nabi Muhammad Saw., *Umm al-mu'minin* (ibunda umat Islam).¹⁷³ Nabi Muhammad Saw. menikahi 'Aisyah yang berusia 6 atau 7 tahun, ketika berada di Mekah, yaitu pada Syawal, 2 atau 3 tahun sebelum Hijrah, setelah wafatnya Khadijah ra. Pada usia 9 tahun, barulah 'Aisyah “tinggal hidup

¹⁷¹ Abu 'Abdillah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Sīlah*, juz I (Cet. I; Kairo: Dar al-Haramain li al-Tibah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1997), h. 369.

¹⁷² Ahmad, *Musnad...*, juz XLII, h. 87, juz XLIII, h. 28, 29, juz XLIII, h. 282.

¹⁷³ Syams al-Din Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Usman bin Qaimaz al-Zahabi, *Tajrid Asma' al-Sīlah*, juz II (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.) h. 286.

bersama” dengan Nabi. ‘Aisyah wafat pada malam Selasa, 17 Ramadan 58 H. Abu>Hurairah ra. ikut menyalati jenazahnya. Menurut informasi Sa>h>h bin al-Waj>h dan al-Zubair, ada 5 orang yang meletakkan jenazah ‘Aisyah ke liang lahat, yaitu 2 orang putra al-Zubair (‘Abdullah dan ‘Urwah), al-Qasim bin Mu>hammad, ‘Abdullah bin Mu>hammad bin Abi>Bakr, dan ‘Abdullah ibn ‘Abd al-Ra>hman bin Abi>Bakr.¹⁷⁴

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Selain dari Nabi Muhammad Saw., ‘Aisyah juga mendapatkan informasi tentang hadis dari ayahnya, Abu>Bakr al-S>iddiq, Sa‘ad bin Abi>Waqqa>, ‘Umar bin al-Kha>t>tab, Fat>mah al-Zahra> binti Rasulullah Saw. dan lain-lain. Ada beberapa orang yang mengambil hadis dari ‘Aisyah, yaitu: Kha>lid bin Duraik al-‘Asqala>ni, Mu>jahid bin al-Jabr al-Makki>, ‘Urwah bin al-Zubair dan lain-lain.¹⁷⁵
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Jika Masru>q meriwayatkan hadis dari ‘Aisyah, maka dia akan berkata: *Ha>d>das>atni> ‘Aisyah al-s>adi>qah ibnah al-s>adi>q al-bari>‘ah al-mubarra’ah bi ka>za>wa ka>za>* (‘Aisyah yang jujur, putri seorang yang jujur, “terpelihara” dari hal ini dan itu, telah menyampaikan kepadaku). ‘At>ba> bin Abi>Ra>bah berkata: ‘Aisyah *af>qah al-na>* (orang yang paling jenius), *wa a’lam al-na>* (orang yang paling alim) *wa ah>lan al-na> ra’yan fi>al-‘a>mah* (dan orang yang paling baik pendapatnya dalam segala hal). Hisya>n bin ‘Urwah berkata: “Aku tidak pernah melihat ada orang yang lebih mengetahui tentang fikih, medis, dan tidak pula syair, daripada ‘Aisyah. Al-Zuhri> menyimpulkan: “andaikata ilmu ‘A>isyah dibandingkan dengan ilmu para istri Nabi Saw. dan ilmu semua wanita, tentulah ilmu

¹⁷⁴ Abu>Umar Yusuf bin ‘Abdillah bin ‘Abd al-Barr al-Qur>ub> al-Namari> (selanjutnya ditulis Ibn ‘Abd al-Barr saja), *al-Isti>‘ab fi>Ma’rifah al-A>sh>ab*, (Cet. I; Yordania: Dar> al-A’lam, 2002), h. 918, 921.

¹⁷⁵ Al-Mizzi> *Tah>z>ib...*, jilid XXXV, h. 228, 230, 231.

‘Aisyah yang lebih unggul.”¹⁷⁶ Al-Bukhari>meriwayatkan hadis dari ‘Amru> bin al-‘As>ra. bahwa orang yang paling dicintai Nabi Muhammad Saw. adalah ‘Aisyah.¹⁷⁷

Tidak ada pernyataan kecuali berisi pujian kepada ‘A’isyah, seperti yang terlihat pada bagian di atas. Itu artinya bahwa tidak ada problem kesiqahan ‘A’isyah. Sanad ‘A’isyah bisa dipastikan bersambung kepada Nabi Muhammad Saw.

2. Sāfiyah binti al-Hāris

- a. Nama lengkapnya: Umm Tāḥḥ al-Tāḥḥ> Sāfiyah binti al-Hāris bin Tāḥḥ bin Abi>Tāḥḥ al-‘Abdari>Sāfiyah adalah istri dari ‘Abdullah bin Khalab al-Khuza’i>¹⁷⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Guru Sāfiyah adalah ‘Aisyah. Sedangkan muridnya, yaitu: Muḥammad bin Sirin dan Qatadah.¹⁷⁹
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Sāfiyah disebut sebagai salah seorang perawi *siqah*.¹⁸⁰ Ibn Hībban> mencantumkan nama Sāfiyah dalam *al-Sīqat*.¹⁸¹

Dari informasi di atas, dapat dikatakan bahwa Sāfiyah binti al-Hāris tergolong perawi *siqah*. Meskipun Sāfiyah menggunakan lafal ‘an‘anah, sanadnya

¹⁷⁶Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istiḥab*..., h. 919, 920.

¹⁷⁷Redaksi lengkap teks hadis yang dimaksudkan di atas, dapat dilihat dalam Abu> ‘Abdillah Muḥammad bin Isma’īl>al-Bukhari>*Sūḥḥ al-Bukhari*>(Cet. I; Damaskus: Dar>Ibn Kasīr, 2002), h. 900.

¹⁷⁸Al-‘Asqalani>*Tahẓīb*..., juz IV, h. 678. Abu>Sa’id Ahmad bin Muḥammad bin Ziyād Ibn Basyr (Ibn al-‘Arabi>, *Kitāb al-Mu’jam*, jilid II (t.t.: Dar>Ibn al-Jauzi>t.tp.), h. 940.

¹⁷⁹Al-Hāṣaini>*Kitāb*..., h. 2342.

¹⁸⁰‘Umar Riḍā>Kahḥālāh, *A’lām al-Nisā’>fi>A’lām al-‘Arab wa al-Islām*, juz II (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, t.th.), h. 332.

¹⁸¹Ibn Hībban>, *Kitāb*..., juz IV, h. 385.

kepada ‘Aisyah masih dapat dikatakan bersambung, selain karena adanya informasi guru-murid, juga karena Sāfiyah tidak tergolong perawi *mudallis*.

3. Muḥammad bin Sirīn

- a. Nama lengkapnya: Muḥammad bin Sirīn al-Anṣārī>maulahum, Abu>Bakr bin Abi>‘Amrah al-Baṣṭī>Muḥammad bin Sirīn adalah *maula*>dan juga sekretaris Anas bin Maḥk yang berasal dari Sirīn, bagian dari Georgia.¹⁸² Muḥammad bin Sirīn wafat pada 9 Syawal 110 H, pada usia 77 tahun.¹⁸³
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Muḥammad bin Sirīn, yaitu: Qatadah, Sāfiyah binti al-Ḥārīs, Maḥk bin Anas (*maula*>Muḥammad bin Sirīn), al-Ḥasan bin ‘Alī>bin Abi>Tālib, dan lain-lain. Adapun murid Muḥammad bin Sirīn, di antaranya: Qatadah bin Di‘amah, Ayyub al-Sakhtiyānī>Salamah bin ‘Alqamah, dan lain-lain.¹⁸⁴
- c. Pernyataan para kritikus hadis: al-Zāḥabī>berkata tentang Muḥammad bin Sirīn: *al-imām al-rabbānī>wa kāna faqīḥan imāman gazīr>al-‘ilm ṣīqah ṣabt ‘allāmah fi>al-ta‘bīr>ra’san fi>al-war’* (seorang imam yang tersinar oleh nilai-nilai ketuhanan, dan dia adalah seorang fakih lagi imam yang banyak pengetahuannya, *ṣīqah ṣabt*, pakar dalam bidang retorika serta tokoh kewarakan). Dalam ungkapan lainnya yang lain: *ṣīqah ḥijjah kabīr>al-‘ilm war’ ba‘id al-ṣīḥ (ṣīqah, ḥijjah, banyak ilmunya, “talkless”).*¹⁸⁵ Ibn Sa’d (w. 320 H) memberikan penilaiannya: *kāna ṣīqatan ma’mūman ‘alīyan rafi’an faqīḥan imāman kasīr>al-‘ilm wara’an wa kāna bihi ṣḥāmūn (ṣīqah ma’mūn* begitu tinggi (derajatnya), ahli, imam yang banyak ilmu, warak

¹⁸² Al-‘Asqalānī>*Tahzīb...*, juz III, h. 585, 586. Abu>‘Abdillāh Syams al-Dīn al-Zāḥabī>*Kitāb Taẓkīrah al-Ḥuffāz* juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 77.

¹⁸³ Al-Zāḥabī>*al-Kaṣyif...*, jilid II, h. 178. Ibn Ḥibbān, *Kitāb...*, juz V, h. 351.

¹⁸⁴ Al-Mizzī>*Tahzīb...*, jilid XXV, h. 345, 347, 348.

¹⁸⁵ Al-Zāḥabī>*Kitāb...*, juz I, h. 78. Al-Zāḥabī>*al-Kaṣyif...*, jilid II, h. 178.

dan menjaga hal-hal tersebut).¹⁸⁶ Ibn ‘Aun berkata: *kana Ibn Sirin yuhaddisu bi al-hadis ‘ala hurufihi* (Ibn Sirin menyampaikan hadis sesuai dengan huruf-hurufnya). Hisyam bin Hassan berkata: *haddasani aslaqu man adraktuhu min al-basyar Muhammad bin Sirin* (manusia paling jujur yang pernah aku jumpai, Muhammad bin Sirin, telah menyampaikan (hadis) kepadaku). Ibn al-Madini pernah berkata: sahabat-sahabat Abu Hurairah ada enam: Ibn al-Musayyab, Abu Salamah, al-A‘raj, Abu Sa‘id, Ibn Sirin dan Thawus. Hadis Hamam bin Munabbih adalah hadis mereka (juga), kecuali sedikit. Abu Qilabah berkata: Berpalinglah kalian kepadanya (Ibn Sirin) sesuka hati, niscaya kalian akan menemukannya sebagai orang yang paling warak dan mengendalikan diri di antara kalian. Al-Sya‘bi berkata: *‘Alaikum bi zaka al-Asamm* (perhatikanlah orang yang paling hafal itu), yakni Ibn Sirin. Ahmad bin Hanbal berkata: Muhammad bin Sirin *min al-siqat*. Yahya bin Ma‘in berkata: Muhammad bin Sirin *siqah*. Abu Zur‘ah berkata: *Basfi siqah*. Ibn Hibban juga berkomentar: *kana Muhammad bin Sirin min awra‘ ahl al-Basrah wa kana faqihan fadlan hafizan mutqinan yu‘abbir al-ru’ya* (Muhammad bin Sirin adalah salah seorang penduduk Basrah yang paling warak, dia seorang ahli yang terpandang, hafiz mutqin, yang (mampu) menakwilkan mimpi).¹⁸⁷

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, maka dapat dipastikan bahwa Muhammad bin Sirin adalah perawi yang *siqah*. Informasi tentang guru-murid di atas, bisa menunjukkan bahwa sanad Muhammad bin Sirin bersambung kepada

¹⁸⁶ Muhammad bin Sa‘d bin Muni‘ al-Zuhri (selanjutnya ditulis Ibn Sa‘d saja), *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, juz IX (Cet. I; Kairo: Maktabah al-Khaniji, 2001) h. 192.

¹⁸⁷ Al-‘Asqalani, *Tahzib...*, juz III, 585. Al-Razi, *Kitab...*, jilid VII, h. 280, 281. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz V, h. 351.

Sāfiyah binti al-Hārīs, meskipun menggunakan lafal ‘an‘anah, sementara Muḥammad bin Sirīn tidak pernah melakukan *tadlis*.

4. Qatadah:

- a. Nama lengkapnya: Qatadah bin Di‘amah bin Qatadah bin ‘Aziz bin ‘Amru bin (Ibn) Rabi‘ah Ibn ‘Amru bin al-Hārīs bin Sadus, Abu al-Khatṭāb al-Sadusi al-Basji. Qatadah lahir pada tahun 61 H, wafat pada 117 H, demikian penanggalannya menurut ‘Amru bin ‘Ali seperti yang dilaporkan oleh Ibn Hajar al-‘Asqalani.¹⁸⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Selain dari Muwarriq,¹⁸⁹ Qatadah juga menerima riwayat dari Anas bin Malik, Sa‘id bin al-Musayyab, Muḥammad bin Sirīn, ‘Atā bin Abi Rabah, Khalid bin Duraik, al-Ḥasan al-Basji dan lain-lain.¹⁹⁰ Di antara murid Qatadah adalah Ḥammad, Sa‘id bin Basyir al-Dimasyqi, Sa‘id Ibn Abi ‘Arubah, dan lain-lain.¹⁹¹
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Sa‘id bin al-Musayyab pernah mengatakan: “Aku tidak pernah didatangi oleh penduduk Irak yang lebih baik dari Qatadah.” Ibn Sirīn menilai Qatadah *ahfaj al-nas*. Ḥanzalah bin Abi Sufyan berkata: Qatadah pernah dituduh menganut mazhab Qadariyah. Al-Sya‘bi berkomentar: Qatadah *hathib lail*. Menurut Syu‘bah, jika Qatadah meriwayatkan hadis yang didengarnya, maka dia akan mengatakan “*haddasna*”, jika menyampaikan riwayat yang tidak didengarnya, maka ia mengatakan “*qala fulan*”. Ibn Ma‘īn memberikan beberapa “eksepsi” jalur

¹⁸⁸ Al-‘Asqalani, *Tahzīb*..., juz III, h. 428, 430. Al-Mizzi, *Tahzīb*..., jilid XXIII, h. 499.

¹⁸⁹ Al-Mizzi, *Tahzīb*..., jilid XXIII, h. 502.

¹⁹⁰ Al-‘Asqalani, *Tahzīb*..., juz III, h. 428.

¹⁹¹ Al-Mizzi, *Tahzīb*..., jilid XXIII, h. 504, 505.

periwayatan Qatadah, dengan mengatakan: Qatadah tidak mendengarkan hadis dari Abu>al-Aswad al-Dili> Sulaiman bin Yasar> Mujahid, tidak bertemu dengan Sinan bin Salamah. Abu>Dawud menambahkan, bahwa Qatadah tidak bertemu dengan Abu>Rafi'.¹⁹² Ahmad bin Hanbal menyifati Qatadah dari segi hafalan dan pemahamannya, dan berkata kepada Abu>Hatim: "Sedikit orang yang kamu temui yang lebih unggul darinya, adapun seperti dia, itu boleh jadi ada." Penilaian Ahmad yang lain: "Qatadah *ahfaz* (lebih hafaz) dari penduduk Basrah, dia tidak mendengarkan sesuatu kecuali telah menghafalnya."¹⁹³ Yahya>bin Ma'in> menilainya *siqah*. Abu>Zur'ah juga menilai kurang lebih sama: Qatadah *min a'lam as-hab al-hasan* (salah seorang sahabat Hasan al-Basri> yang lebih 'alim).¹⁹⁴

Tidak satupun kritikus hadis yang menyampaikan *tajrib*nya kepada Qatadah, kecuali al-Sya'bi> yang menilai: *hathib lail*. Penilaian seperti ini ditujukan kepada perawi yang dinilai melakukan penambahan terhadap hadis, karena banyaknya periwayatan dari gurunya, dan penambahan itu diingkari oleh kritikus hadis lain.¹⁹⁵ Namun jika dilihat dari *ta'dib* terhadap aspek hafalan Qatadah yang dinyatakan oleh beberapa kritikus hadis di atas, maka adanya potensi "menambahi" itu akan sulit dibuktikan. Sehingga dapat disimpulkan bahwa Qatadah berkualitas *siqah*.

Adapun terkait dengan sanad Qatadah, ada pernyataan yang jelas tentang ini. Menurut Syu'bah, Qatadah akan menggunakan lafal *haddasna* untuk hadis

¹⁹² Abu>Dawud, *Sunan Abi>Dawud*, h. 558.

¹⁹³ Abu>Muhammad 'Abd al-Rahman bin al-Imam al-Kabir> Abi>Hatim Muhammad bin Idris> al-Munzir al-Taimi> al-Hanzali> al-Razi> *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dib* jilid VII (Cet. I; Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1952), h. 134, 135.

¹⁹⁴ Al->Asqalani> *Tahzib*..., juz III, h. 429-430.

¹⁹⁵ 'Abd al-Rahman bin Ibrahim al-Khamisi> *Mu'jam 'Ulum al-Hadis al-Nabawi* (Jedah, Dar>al-Andalus al-Khadda>, tt.h.), h. 88.

yang didengarnya. Sementara itu hadis di atas hanya menggunakan lafal ‘*an‘anah*. Dengan kata lain, ketersambungan sanad di sini menjadi problematik, meskipun tidak menggunakan lafal *qata fulan*. Qataḍah memang tercatat sebagai perawi yang banyak melakukan *tadlis*,¹⁹⁶ dan tidak diterima riwayatnya kecuali dengan menggunakan lafal *sama*. Namun, Qataḍah bukanlah termasuk perawi *mudallis* yang ditolak periwayatannya secara mutlak. Qataḍah masih termasuk perawi *mudallis* yang masih dapat diterima periwayatannya.¹⁹⁷ Alasan diterimanya periwayatan Qataḍah adalah bahwa dia tidak melakukan *tadlis* dari perawi yang daif ataupun *majhul*, sebab Muḥammad bin Sirīn (guru Qataḍah) *siqah*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa periwayatan Qataḍah dari Muḥammad bin Sirīn bersambung.

5. Ḥammad

- a. Nama lengkapnya: Abuṣalamah Ḥammad bin Salamah bin Dīnār al-Khazzāz al-Baṣṣī, *maula* Tamīm. Pendapat lain: *maula* Quraisy. Ḥammad wafat pada Zulhijah tahun 167 H.¹⁹⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Ḥammad adalah Qataḍah, Abu‘Imrān al-Jaunī, ‘Umar bin Dīnār dan lain-lain.¹⁹⁹ Di antara murid-muridnya, yaitu: Ḥajjāj bin Minhāl, Sulaimān bin Ḥarb, Syu‘bah bin al-Ḥajjāj, AbuḌawūd Sulaimān bin Dawūd al-Tayāḥīsī dan lain-lain.²⁰⁰

¹⁹⁶ Al-‘Asqalānī, *Ta‘rif*..., h. 146. Ibn al-‘Ajāmī, *al-Tibyan*..., h. 46. Al-Nasa‘ī, *Zikr*..., h. 121.

¹⁹⁷ Al-‘Asqalānī, *Ta‘rif*..., h. 63.

¹⁹⁸ Ibn Ḥibbān, *Kitab*..., juz VI, h. 216. Al-‘Asqalānī, *Tahzīb*..., juz I, h. 481.

¹⁹⁹ Al-Ḥusainī, *Kitab*..., h. 375.

²⁰⁰ Al-Mizzī, *Tahzīb*..., jilid VII, h. 257.

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Hājaj bin Minhaj berkata: *haddasana Hammad bin Salamah wa kana min aimmah al-din* (Hammad bin Salamah telah menyampaikan (hadis) kepada kami, dan dia salah seorang dari imam-imam agama. Ibn Mahdi berkata: *lau qita li Hammad bin Salamah: innaka tamutu gadan ma qadara an yazida fi al-'amal syai'an* (seumpama dikatakan kepada Hammad bin Salamah, bahwa besok engkau akan meninggal dunia, dia tidak mampu menambahi amalnya sedikitpun). Ahmad berkomentar: Aku tidak mengetahui satupun yang *arwa* (lebih sering meriwayatkan hadis) daripadanya dalam menolak ahli bidah, dan dia orang yang paling *sabt* pada (riwayat) Hamid al-Tawil. Ibn Hibban mengatakan dalam *al-Siqat*: dia (Hammad) termasuk penduduk Basrah yang ahli ibadah, *mutqin* yang senantiasa beribadah, warak, keilmuan, pembela Sunah, pencela ahli bidah.²⁰¹ Ibn Ma'in berkata: *siqah*. Ja'far al-Tayalisi berkata: siapa saja yang mendengarkan (riwayat) dari Hammad bin Salamah berupa beberapa kitab, maka akan ditemukan perbedaan-perbedaan. Siapa saja yang mendengarkan (riwayat) darinya berupa *nuskah* (tulisan tangan), maka itu sahih. Abu'Umar al-Jarimi berkata: Aku tidak pernah melihat seorang fakih (pakar) yang lebih fasih dari 'Abd al-Waris dan Hammad bin Salamah lebih fasih daripadanya ('Abd al-Waris). 'Abd al-Rahman bin Mahdi menyatakan: *Hammad bin Salamah shahih al-sama', hasan al-luqi, adrak al-nas, lam yuttaham bi laun min al-alwan, wa lam yalbisu bi syai', ahana malakah nafsih wa lisanihi, wa lam yutalliqhu 'ala ahad, fasalima hatta mata* (Hammad bin Salamah, sahih hadis yang didengarnya, ramah, cerdas, tidak tertuduh atas dasar mazhab manapun, tidak skeptis, baik penguasaan diri dan ucapannya, tidak mencela

²⁰¹ Al-Husaini, *Kitab...*, h. 375. Bandingkan dengan Ibn Hibban, *Kitab...*, juz VI, h. 216.

siapapun, sehingga dia selamat (dari fitnah) sampai wafat). ‘Affan berkata: Aku (memang) pernah melihat orang yang lebih taat daripada Hammad bin Salamah, tetapi aku tidak pernah melihat ada orang yang lebih tekun pada suatu kebaikan, membaca Alquran, dan beramal karena Allah, daripada Hammad bin Salamah.²⁰²

Tidak ditemukan adanya tajrih terhadap kualitas Hammad, sehingga dapat dikatakan bahwa Hammad *siqah*. Pada hadis di atas, Hammad menggunakan lafal ‘*an‘anah* dalam transmisi hadis dari gurunya, Qatadah. Hammad tidak tergolong perawi *mudallis*, dan informasi tentang guru-murid menunjukkan adanya hubungan tranmisi antara Hammad dengan Qatadah. Dengan demikian, sanad Hammad dapat dinilai bersambung.

6. Hammad bin Minhaj

- a. Nama lengkapnya: Abu>Muhammad Hammad bin Minhaj al-Anmat> al-Sulami> *maulatum* al-Basji> Menurut Khalaf bin Muhammad Kurdus, Hammad wafat pada tahun 216 H, sedangkan menurut Ibn Sa‘d dan al-Bukhari> dan Ibn Hibban, tahun 217 H.²⁰³
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Hammad mendapatkan informasi tentang hadis dari beberapa orang perawi, seperti: Hammad bin Salamah, Hammad bin Zaid, Syu‘bah bin al-Hammad> dan lain. Berikut nama-nama murid Hammad dalam periwayatan hadis, di antaranya: al-Bukhari> Muhammad bin Basysyar> Bundar> Abu>Musa>Muhammad bin al-Musanna> dan lain-lain.²⁰⁴

²⁰² Al-‘Asqalani> *Tahzīb...*, juz I, h. 481, 482.

²⁰³ Al-‘Asqalani> *Tahzīb...*, juz I, h. 361. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz VIII, h. 202. Al-Bukhari> *al-Tarikh...*, jilid II, h. 380.

²⁰⁴ Al-Mizzi> *Tahzīb...*, jilid V, h. 457.

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Menurut Ahmad: *ṣiḡah ma'ara>bihi ba's*. Abu>Ḥatim mengatakan: *ṣiḡah faḍl*. Perkataan Abu>Ḥatim lainnya: *kana min khiya>al-nas* (Dia (Ḥajja>) termasuk orang-orang yang baik). Al-'Ijli> berkata: *ṣiḡah rajul ṣāliḥ*. Al-Nasa'i> berkomentar: *ṣiḡah*. Ibn Sa'd berkata: *kaṣi>al-ḥadīṣ*. Al-'Asqalani> dan Ibn Qanī' mengatakan: *ṣiḡah ma'mun*. Al-Fallas> berkata: aku tidak pernah melihat orang seperti (Ḥajja>) dari segi keutamaan dan keagamaan. Ibn Ḥibbān melampirkan nama Ḥajja> dalam *al-Siḡat*.²⁰⁵ Al-Zāḥabī> menyebut Ḥajja> dengan sebutan: *al-ḥafīz al-imām al-quḍwā al-'abid al-ḥijjah*. Khalaf Kurḍus berkata: *kana Ḥajja> ṣāliḥ sunnah yuzḥiruha>* (Ḥajja> adalah penganut ahlusunah dan memperlihatkan mazhabnya itu).²⁰⁶

Tidak ada *tajrib*> terhadap Ḥajja> bin Minhāḥ, sehingga hal ini memastikan bahwa dia adalah perawi yang *ṣiḡah*. Penggunaan lafal transmisi "*ḥaddasḡana*>" dan informasi guru-murid di atas juga menjadi suatu pemastian bagi persambungan sanad Ḥajja> bin Minhāḥ.

7. Muḥammad bin al-Muṣanna>

- a. Nama lengkapnya: Abu>Musa>Muḥammad bin al-Muṣanna> bin 'Ubaid al-'Anazai, dikenal juga dengan sebutan al-Zamin. Muḥammad bin al-Muṣanna> lahir pada tahun 167 H. Muḥammad bin al-Muṣanna> pernah satu kali berkunjung ke Bagdad, dan menyampaikan hadis di sana. Setelah itu kembali ke Basrah dan wafat di sana, yaitu pada Zulkaidah tahun 252 H.²⁰⁷
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara nama guru-guru Muḥammad bin al-Muṣanna> adalah Ḥajja> bin Minhāḥ, Sufyān bin

²⁰⁵ Al-'Asqalani> *Tahzīb*..., juz I, h. 361. Al-Razi> *Kitāb*..., jilid III, h. 167. Al-Ḥusaini> *Kitāb*..., h. 295.

²⁰⁶ Al-Zāḥabī> *Siyar*..., juz X, h. 352, 353.

²⁰⁷ Al-'Asqalani> *Tahzīb*..., juz III, h. 687. Al-Ḥusaini> *Kitāb*..., h. 1589.

‘Uyainah., ‘Abdullah bin Numair dan lain-lain. Adapun nama-nama muridnya, seperti: *al-Jama‘ah* (al-Bukhari> Muslim, Abu>Dawud, al-Tirmizi>al-Nasa‘i>Ibn Majah), Abu>Ya‘la>Ahmad bin ‘Ali>bin al-Musanna> al-Mausili>dan lain-lain.²⁰⁸

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Ma‘in menilai Muhammad bin al-Musanna>*siqah*. Al-Khatib juga memberikan penilaiannya: *kana shaduqan wara‘an, fadlan, ‘aqilan siqah sabt ihfajja sa‘ir al-aimmah bi hadisih* (*shaduq*, warak, terpandang, cerdas *siqah sabt*, semua imam menggunakan hadisnya). Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalani>*siqah sabt*. Menurut al-Zuhli>*hujjah*. Sa‘id bin Muhammad berkata: *shaduq al-lahjah wa kana fi‘aqlihi syai’, wa kuntu uqaddimuhu ‘ala>Bundar* (sangat jujur tutur katanya, di akal ada “sesuatu”, dan aku menggunggulkannya daripada Bundar). Menurut Abu>Hafsin: *shalih al-hadis, shaduq*. Al-Nasa‘i>berkomentar: *la>ba’sa bihi, kana yugayyiru fi>kitabih* (*la>ba’sa bihi*, dia merevisi kitabnya). Ibn Khirasy berkata: *haddasana>Muhammad Ibn al-Musanna>wa kana min al-asbat* (Muhammad Ibn al-Musanna>telah menyampaikan kepada kami, dan dia termasuk (perawi) yang *sabt*). Ibn Hibban mencantumkan nama Muhammad Ibn al-Musanna>dalam *al-Siqat*, dan berkomentar: *kana shahid al-kitab la>yagra’u illa>min kitabih*. Maslamah berkata: *siqah masyhur min al-huffaz*. Berdasarkan informasi dari Ibn Hajar al-‘Asqalani> yang dikutipnya dari kitab *al-Zahrah*, dikatakan bahwa al-Bukhari>meriwayatkan 103 hadis dari Muhammad Ibn al-Musanna> sedangkan Muslim telah meriwayatkan 72 hadis.²⁰⁹

²⁰⁸ Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXVI, h. 359, 360, 362.

²⁰⁹ Al-Husaini>*Kitab...*, h. 1589. Al-‘Asqalani>*Taqrib...*, h. 505. Al-Razi>*Kitab...*, jilid VIII, h. 95. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz III, h. 111. Al-‘Asqalani>*Tahzib...*, juz III, h. 687.

Ada beberapa *ta'dib* yang ditujukan kepada Muḥammad bin al-Musanna> yaitu mulai dari *ṣḥduq*, *ḥijjah*, *ṣabt*, *ḥafiz*, sampai dengan *ṣiqah*. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa Muḥammad bin al-Musanna> dinilai *ṣiqah*. Sanad Muḥammad bin al-Musanna> juga dapat dikatakan bersambung, bukan hanya karena informasi tentang guru-murid di atas, tetapi juga karena penggunaan lafal transmisinya dengan *ḥaddasana>*

8. AbuḌawud: (terlampir)

Setelah melakukan kritik sanad (*naqd al-sanad*), maka dapatlah disimpulkan bahwa sanad hadis tentang *khima>* riwayat AbuḌawud adalah sahih, karena seluruh syarat-syarat kesahihan sanad terpenuhi.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Abu Dawud

Riwayat-riwayat lain yang senada dengan riwayat Abu Dawud di atas, dapat ditemukan dalam kitab-kitab hadis lainnya, seperti dalam kitab *Sunan Ibn Majah*:

حدثنا محمد بن يحيى. ثنا أبو الوليد وأبو النعمان. قالوا: ثنا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن محمد بن سيرين، عن صفية بنت الحرث، عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار))²¹⁰.

Dalam kitab *Sūnah Ibn Hibban*:

أخبرنا أبو خليفة، قال: حدثنا أبو الوليد الطيالسي، قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن ابن سيرين، عن صفية بنت الحرث، عن عائشة، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار))²¹¹.

Dalam kitab *al-Muntaqa*>

حدثنا محمد بن يحيى، قال ثنا أبو النعمان وأبو الوليد، قالوا ثنا حماد بن سلمة عن قتادة، عن محمد بن سيرين عن صفية بنت الحرث، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار))²¹².

Dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*>

أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد بن عمر الحمامي ببغداد، أنبأ أحمد بن سلمان الفقيه، ثنا عبد الملك بن محمد، ثنا أبو الوليد، ثنا حماد بن سلمة (ح) وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، ثنا علي بن حمشاذ

²¹⁰Ibn Majah, *Sunan...*, juz I, h. 214, 215.

²¹¹Al-Farisi>*Sūnah*.., jilid IV, h. 612.

²¹²Ibn al-Jarūd, *al-Muntaqa*... , h. 53.

العدل، ثنا علي بن عبد العزيز، ثنا حجاج بن منهال، ثنا حماد، عن قتادة، عن محمد بن سيرين، عن صفية بنت الحارث، عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار))²¹³. لفظ حديث حجاج.

Dalam kitab *Musnad Ishāq bin Rahawaih*:

أخبرنا يحيى بن آدم، نا حماد بن سلمة عن قتادة عن محمد بن سيرين عن صفية بنت الحارث عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار. أخبرنا عبد الصمد بن عبد الوارث عن حماد بن سلمة بهذا الإسناد مثله ولم يقل بنت الحارث.²¹⁴

Dalam kitab *Musḥannaf Ibn Abi Syaibah*:

حدثنا يحيى بن آدم، عن حماد بن سلمة، عن قتادة، عن بن سيرين، عن صفية، عن عائشة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار))²¹⁵.

Dalam kitab *al-Mustadrak*:

حدثنا علي بن حمشاد ثنا علي بن عبد العزيز ثنا حجاج بن المنهال ثنا حماد عن قتادة عن محمد بن سيرين عن صفية بنت الحارث عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار))²¹⁶.

²¹³ Al-Baihaqi>*al-Sunan...*, juz II, h. 330.

²¹⁴ Al-Marwazi>*Musnad...*, juz III, h. 687.

²¹⁵ Ibn Abi Syaibah, *al-Musḥannaf li...*, jilid IV, h. 341.

²¹⁶ Abu‘Abdillah al-Hakim al-Naisaburi>*al-Mustadrak ‘ala al-Sūḥūl*, juz I (Cet. I; Kairo: Dar-al-Haramain li al-Ṭaba‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1997), h. 369.

Dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ وَعَفَّانُ، قَالَا: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ - قَالَ عَفَّانُ: أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ - عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ)) .²¹⁷

حَدَّثَنَا بَهْزٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ. وَيُونُسُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ الْحَارِثِ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ)) .

حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ)) .²¹⁸

حَدَّثَنَا يُونُسُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ((لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ)) .²¹⁹

Redaksi yang dimiliki Abu>Dawud sama dengan redaksi yang dimiliki oleh Ibn Majah, Ibn Hibban, Ibn al-Jarud, Ishak bin Rahawaih, dan Ibn Abi> Syaibah. Tampaknya ada riwayat lain yang semakna (*riwayah bi al-ma'na*), yaitu seperti redaksi al-Baihaqi>al-Hakim, dan Ahmad, dengan kalimat *la tuqbal shalah hajidilla>bi khimar*. Dengan kata lain, redaksi Abu>Dawud tidak kontradiksi dengan riwayat lain.

Berdasarkan kritik sanad dan matan hadis riwayat Abu>Dawud di atas, akhirnya peneliti menyimpulkan bahwa hadis tersebut berkualitas sahih. Sanad

²¹⁷ Ahmad, *Musnad...*, juz XLII, h. 87.

²¹⁸ Ahmad, *Musnad...*, juz XLIII, h. 28, 29.

²¹⁹ Ahmad, *Musnad...*, juz XLIII, h. 282.

hadisnya bersambung dan diriwayatkan oleh para perawi yang adil dan *dabit*.
Sanad dan matannya tidak mengandung kesyakan dan 'illah.

C. Kualitas Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Privat

1. Hadis tentang Hijab Istri Nabi Saat di Rumah

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي نَبْهَانُ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ. عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ مَيْمُونَةُ فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْنُومٍ وَدَلَّكَ بَعْدَ أَنْ أُمِرْنَا بِالْحِجَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْجِبَا مِنْهُ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَعَمِيَا وَإِنَّمَا السَّمَا تُبْصِرَانِهِ.
قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا لِأَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً أَلَا تَرَى إِلَى اعْتِدَادِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْنُومٍ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِفَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ اعْتَدِي عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْنُومٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى تَضَعِينَ ثِيَابَكَ عِنْدَهُ.²²⁰

Artinya:

(Abu>Dawud berkata): Muhammad Ibn al-‘Ala>telah menceritakan kepada kami, (ia berkata): Ibn al-Mubarak telah menceritakan kepada kami dari Yunus dari al-Zuhri> ia berkata; Nabhan> maula>Umm Salamah telah menceritakan kepadaku dari Umm Salamah, ia berkata: Aku berada di sisi Rasulullah Saw. ketika Maimunah sedang bersamanya. Lalu masuklah Ibn Umm Maktum, yaitu ketika perintah hijab telah turun. Maka Nabi Saw. pun bersabda: “Berhijablah kalian berdua darinya”. Kami bertanya: “wahai Rasulullah, bukankah ia buta sehingga tidak bisa melihat dan mengetahui kami?”. Nabi Saw. balik bertanya: “Apakah kalian berdua buta? Bukankah kalian berdua dapat melihat dia?”.

Abu>Dawud berkata: “Ini hanya khusus untuk isteri-isteri Nabi Saw., tidakkah engkau lihat bagaimana Fatimah binti Qais di sisi Ibn Umm Maktum! Nabi Saw. pernah berkata kepada Fatimah binti Qais, “Bukalah hijabmu di sisi Ibn Umm Maktum, sebab ia adalah seorang laki-laki buta, maka tidak mengapa engkau letakkan pakaianmu di sisinya.”

²²⁰ Abu>Dawud, *Sunan...*, h. 449.

a. *Takhrij* Hadis

Hadis di atas tercantum dalam *Kitab al-Libas/31, Bab Fi Qaulih Ta'ala> Wa Qul li al-Mu'minat Yagdudna min Absarihinna/34*, nomor hadis 4112 pada *Sunan Abi Dawud*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *Sunan al-Tirmizi>* yaitu: *Kitab al-Adab (41), Bab Ma Ja'a fi Ihjijab al-Nisa> min al-Rijal(29)*, nomor hadis 2778.²²¹
- *Sahih Ibn Hibban*, yaitu: *Kitab al-Hizf wa al-Ibahah (44), Zikr al-Zajr 'an an Tanzir al-Mar'ah ila al-Rajul Allaz La Yubsir*, nomor hadis 5575.²²²
- *Musnad Ishq bin Rakawaih*, yaitu: *Musnad Ummahat al-Mu'minin Radfyalahu 'anhunna*, nomor hadis 1848.²²³
- *Musnad Abi Ya'la>* yaitu: *Musnad Ummahat al-Mu'minin Radfyalahu 'anhunna*, nomor hadis 6922.²²⁴
- *Syarh Musykil al-Asar>* yaitu: *Bab (48)*, nomor hadis 288, 289.²²⁵
- *Al-Sunan al-Kubra>* yaitu: *Kitab al-Nikah Bab Musawah al-Mar'ah al-Rajul fi Hikm al-Hijab wa al-Nazf ila al-Ajamib (75)*, nomor hadis 13525.²²⁶
- *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Hadis Umm Salamah Zauj al-Nabi> sallallahu 'alaihi wa sallam*, nomor hadis 26537.²²⁷

²²¹ Al-Tirmizi>*Sunan...*, h. 623.

²²² Al-Farisi>*Sahih*.., jilid XII, h. 387.

²²³ Al-Marwazi>*Musnad...*, juz IV, h. 84, 85.

²²⁴ Ahmad bin 'Ali>bin al-Musanna>al-Tamimi, *Musnad Abi Ya'la>al-Mausili>* juz XII (Cet. I; Damaskus: Dar al-Ma'mun li al-Turas> 1988), h. 353.

²²⁵ Abu>Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salamah al-Tahawi>*Syarh Musykil al-Asar>* juz I (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994), h. 265, 266.

²²⁶ Al-Baihaqi>*al-Sunan...*, juz VII, h. 148.

²²⁷ Ahmad, *Musnad...*, juz XLIV, h. 159.

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Abu Dawud

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Abu Dawud di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	Ummu Salamah	I	VI
2.	Nabhan	II	V
3.	al-Zuhri	III	IV
4.	Yunus	IV	III
5.	Ibn al-Mubarak	V	II
6.	Muhammad Ibn al-'Ala'	VI	I
7.	Abu Dawud	VII	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Abu Dawud

1. Umm Salamah:

- a. Nama lengkapnya: Umm Salamah Hindun binti Abi Umayyah bin al-Mugirah bin 'Abdillah bin 'Umar bin Makhzum al-Makhzumiah, istri Nabi Muhammad Saw., *umm al-mu'minin* (ibunda umat Islam). Nabi Muhammad Saw. menikahinya pada Jumadil Akhir tahun 3 atau 4 H, (pendapat lain: bulan Syawal 2 H). Umm Salamah wafat pada usia 60 tahun, tepatnya pada tahun 62 H.²²⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Umm Salamah meriwayatkan hadis dari Nabi Muhammad Saw. Selain itu Umm Salamah juga mendapat informasi tentang hadis dari Abu Salamah dan Fatimah al-Zahra'. Di antara muridnya dalam periwayatan hadis yaitu: Putra-putrinya ('Umar dan

²²⁸ Al-'Asqalani>*Taqrib*..., h. 757, 761. Al-'Asqalani>*al-Ishtabah*..., juz XIII, h. 222. Al-Mizzi>*Tahzib*..., jilid XXXV, h. 317.

Zainab), Umm Haram, Safiyah binti Syaibah al-‘Abdaryah, dan lain-lain.²²⁹

- c. Pernyataan para kritikus hadis: ‘Aisyah ra. mendiskripsikan Umm Salamah melalui perkataannya: Umm Salamah disifati dengan kecantikan yang lebih, akal yang cerdas, pendapat yang benar. Isyaratnya kepada Nabi saat peristiwa Hudaibiyah, menunjukkan kesempurnaan intelektualnya.²³⁰

Pujian yang dinyatakan oleh ‘Aisyah ra. di atas menunjukkan bahwa Umm Salamah adalah sahabat/istri Nabi yang tidak diragukan kualitas pribadi dan kapasitas intelektualnya. Demikian juga dari ketersambungan aspek sanad, tentunya bisa dipastikan bersambung kepada Nabi Muhammad Saw.

2. Nabhan *maula* Umm Salamah:

- a. Nama lengkapnya: Abu Yahya Nabhan al-Qurasyi al-Makhzumi al-Madani *maula* dan juru tulis Umm Salamah (*umm al-mu'minin*).²³¹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Nabhan memperoleh informasi tentang hadis dari Umm Salamah. Selanjutnya Nabhan menyampaikan kembali hadis yang diperolehnya kepada Muhammad Ibn Muslim bin Syihab al-Zuhri dan Muhammad bin ‘Abd al-Rahman *maula* Ak Tahlh.²³²
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hibban menyebut nama Nabhan dalam *al-Siqat*.²³³ Ibn Hajar al-‘Asqalani berkata: *maqbul*.²³⁴ Al-Zahabi berkata:

²²⁹ Al-Mizzi *Tahzib*..., jilid XXXV, h. 317, 319.

²³⁰ Al-‘Asqalani *al-Isbah*..., juz XIII, h. 224.

²³¹ Al-Mizzi *Tahzib*..., jilid XXIX, h. 312.

²³² Al-Mizzi *Tahzib*..., jilid XXIX, h. 312. Al-Razi *Kitab*..., jilid VIII, h. 502. Al-Bukhari *al-Tarikh*..., jilid VIII, h. 135.

²³³ Ibn Hibban, *Kitab*..., juz V, h. 486. Al-Husaini *Kitab*..., h. 1759. Al-Zahabi *Tahzib Tahzib*..., jilid IX, h. 191.

²³⁴ Al-‘Asqalani *Taqrib*..., h. 559.

siqah.²³⁵ Ibn Hāzīm dalam *al-Muhalla* berkata tentang Nabhan: *min al-majāhib wa al-halaki* (termasuk perawi yang *majhub* dan *halak*).²³⁶

Tampak ada dua penilaian yang berbeda terhadap Nabhan. *Maqbul* *siqah* pada satu sisi, *majhub* dan *halak* pada sisi lain. Sekedar info, Ibn Hāzīm pernah menilai *majhub* al-Tirmizī. Analisa yang ada menyebutkan bahwa ungkapan *majhub* tersebut adalah karena ketidaktahuan Ibn Hāzīm terhadap keberadaan al-Tirmizī sementara ulama yang lain sudah mengenalnya.²³⁷ Menurut peneliti, mungkin sama halnya terhadap Nabhan, hanya karena ketidaktahuan Ibn Hāzīm saja. Sehingga satu-satunya penilaian yang dapat diterima di sini adalah penilaian dari al-Zāhabi dan Ibn Hajar, dan disimpulkan bahwa Nabhan *siqah*. Jika dilihat dari hubungan kedekatan Nabhan dengan Umm Salamah (hubungan *muwalaḥ*), maka dapat dikatakan bahwa sanad Nabhan bersambung kepada Umm Salamah.

3. Al-Zuhri

- a. Nama lengkapnya: Abu Bakr Muḥammad bin Muslim bin ‘Ubaidillāh bin ‘Abdillāh bin al-Asghar bin Syihab bin ‘Abdillāh bin al-Hārīs bin Zuhrah bin Kilāb bin Murrah, lahir pada tahun 58 H, bertepatan dengan tahun wafatnya *umm al-mu’minin*, ‘Aisyah ra. Al-Zuhri wafat pada malam hari, 17 Ramadan tahun 124 H, yaitu pada usia 66 tahun.²³⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru al-Zuhri yaitu: Nabhan *maula* Umm Salamah, Nafi’ *maula* Ibn ‘Umar dan lain-lain.

²³⁵ Al-Zāhabi, *al-Kasyif*..., jilid II, h. 316.

²³⁶ Abu Muḥammad ‘Alī bin Ahmad bin Sa‘īd bin Hāzīm, *al-Muhalla* juz XI (Mesir: Idarah al-Tibā‘ah al-Munirah, 1352 H), h. 5.

²³⁷ Al-‘Asqalani, *Tahzīb*..., juz III, h. 666.

²³⁸ Ibn Sa‘d, *Kitāb*..., juz VII, h. 434, 439.

Adapun di antara muridnya, yaitu: Sufyan bin ‘Uyainah, Yunus bin Yazid al-Aili, ‘Abdullah bin Dinar, dan lain-lain.²³⁹

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibrahim bin Sa‘d menyampaikan perkataan ayahnya (Sa‘d): aku melihat tidak ada orang yang mengumpulkan hadis setelah Rasulullah Saw., (seperti) apa yang telah dikumpulkan al-Zuhri. Malik bin Anas berkata: aku tidak menemukan seorang ahli fikih dan ahli hadis di Madinah, kecuali satu orang saja. Maksudnya adalah Ibn Syihab al-Zuhri. Sa‘id bin Kaisan bercerita: aku berkumpul bersama dengan al-Zuhri *nahnu natlib al-‘ilm* (ketika kami sedang belajar) - kami berkata: kami menulis sunah-sunah, kitapun menulis segala yang bersumber dari Nabi Saw. Ibn Kaisan berkata, al-Zuhri berujar: kita menulis segala yang bersumber dari para sahabat beliau, maka sesungguhnya itu (juga) sunah. Ibn Kaisan berkata: aku berkata: tidak, itu bukan sunah, kita tidak menulisnya. Ibn Kaisan berkata: Lantas al-Zuhri menulis (sunah yang dimaksudkannya), dan aku tidak. Dia berhasil aku (menuliskan), aku kehilangan (kesempatan menulis). Al-Zuhri berkata: Dahulu kami tidak senang menuliskan ilmu (baca: hadis), sampai para penguasa itu memaksa kami menulisnya. Kami lihat tidak ada seorangpun umat Islam yang menghalangi kami (menulis). Al-Zuhri berkata: andai aku ingin, aku akan mendatangi pintu ‘Urwah bin al-Zubair, lantas duduk kemudian pulang - andai aku ingin masuk, pasti aku masuk – untuk memuliakannya. Muhammad bin ‘Abdillah, keponakan al-Zuhri berkata: aku mendengar pamanku, tidak dapat aku hitung/sering mengatakan: aku tidak memperdulikan (apakah) *qara’tu ‘ala al-muhaddis* atau *haddasni kalaman*, aku akan berkata padanya *“haddasna”*. ‘Amru bin Dinar berkata: aku tidak

²³⁹ Al-Mizzi *Tahzib...*, jilid XXVI, h. 426, 428, 431.

melihat seorangpun yang *absār* (lebih teliti) dengan hadis daripada al-Zuhri>Sufyan berkata: jika al-Zuhri>menyampaikan hadis, dia akan berkata: *haddasāni>fulan*. Dia *min au‘iyah al-ilm* (salah satu sumber ilmu). Al-Munkadir bin Muḥammad berkata: aku melihat di antara kedua matanya ada cahaya, bekas sujud yang tidak ada pada hidungnya. Ibn Sa‘d melaporkan penilaian umat Islam di masa al-Zuhri>bahwa dia: *ṣiqah kaṣīḥ>al-hadīṣ>wa al-‘ilm wa al-riwayah, faqīhan jamī‘an*.²⁴⁰ ‘Ali>bin al-Madini> berkata: dia (al-Zuhri>) mempunyai sekitar dua ribu hadis. ‘Amru>bin Dinar> berkata: aku tidak pernah melihat orang yang *anasīḥ* (lebih otoritatif) bagi hadis daripada al-Zuhri> ‘Irak bin Maḥlik berkata: Menurutku, orang yang paling alim dari mereka semua (maksudnya: Sa‘īd bin al-Musayyab, ‘Urwah, dan ‘Ubaidullah bin ‘Abdillah) adalah Ibn Syihab, karena ilmu mereka terkumpul dalam ilmunya. Al-Lais berkata: aku tidak pernah melihat orang yang alim yang *ajma‘* (lebih lengkap keilmuannya) dan tidak pula lebih banyak daripada Ibn Syihab. Andai anda mendengarkannya menyampaikan hadis tentang motivasi ibadah, anda pasti akan berkata: tidak ada yang baik kecuali ini. Jika dia (al-Zuhri>) menyampaikan tentang silsilah nasab, anda akan berkata: tidak ada yang diketahui kecuali ini. Dan jika dia menyampaikan hadis tentang Alquran dan Sunah, maka hadisnya itu adalah sesuatu yang komplis. Al-Lais melaporkan apa yang diungkapkan oleh al-Zuhri> tidak ada seorangpun yang menyebarkan periwayatan hadis seperti halnya penyebaranku, dan memiliki kemampuan seperti halnya kemampuanku. Ma‘mar berkata: aku tidak pernah melihat

²⁴⁰Ibn Sa‘d, *Kitab...*, juz VII, h. 434-437, 439.

orang seperti al-Zuhri pada bidang yang digelutinya. Malik berkata: dia (al-Zuhri) termasuk orang yang paling dermawan.²⁴¹

Dari pernyataan-pernyataan dapat dikatakan bahwa al-Zuhri berkualitas *siqah*. Al-Zuhri meriwayatkan hadis di atas dari Nabhan dengan lafal *haddasani* dan al-Zuhri tergolong kepada perawi *mudallis*, tepatnya perawi yang banyak melakukan *tadlis*.²⁴² Akan tetapi untuk hadis ini, sanad al-Zuhri dapat dinyatakan bersambung karena penggunaan lafal tersebut.

4. Yunus:

- a. Nama lengkapnya: Abu Yazid Yunus bin Yazid bin Abi al-Najjad al-Qurasyi *maula* Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Yunus wafat di Mesir pada tahun 159 H.²⁴³
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Yunus, yaitu: Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri, Nafi' *maula* Ibn 'Umar, Hisyam bin 'Urwah dan lain-lain. Di antara murid Yunus, yaitu: 'Abdullah bin Mubarak, Waki' bin al-Jarrah, 'Abd al-Rahman bin 'Amru bin al-Auza'i dan lain-lain.²⁴⁴
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hajar al-'Asqalani berkata: *siqah illa anna fi riwayatihi 'an al-Zuhri wahman qaliban, wa fi gair al-Zuhri khatf* (*siqah*, kecuali bahwasanya ada sedikit *wahm* pada riwayatnya dari al-Zuhri dan pada selain al-Zuhri ada kesalahan).²⁴⁵ Al-Zahabi berkata: *ahad al-asbat* (salah seorang perawi yang paling *sabt*).²⁴⁶ Ibn Hibban

²⁴¹ Al-'Asqalani *Tahzib...*, juz III, h. 697, 698.

²⁴² Al-'Asqalani *Ta'rif...*, h. 152.

²⁴³ Al-Mizzi *Tahzib...*, jilid XXXII, h. 551, 552. Al-Bukhari *al-Tarikh...*, jilid VIII, h. 406.

²⁴⁴ Al-Mizzi *Tahzib...*, jilid XXXII, h. 552, 553.

²⁴⁵ Al-'Asqalani *Taqrib...*, h. 614.

²⁴⁶ Al-Zahabi *al-Kasyif...*, jilid II, h. 404.

mencantumkan nama Yunus dalam *al-Siqat*.²⁴⁷ Ibn al-Mubarak dan Ibn Mahdi>berkata: *kitabuhu ṣaḥiḥ* (kitabnya sahih). Ahmad bin Hanbal berkata: *maʾraʾaitu aḥad arwaʿan al-Zuhri min Maʾmar illa maʾkana min Yunus fainna Yunus kataba kulla syaiʾ* (aku tidak melihat seorangpun yang lebih baik meriwayatkan (hadis) dari al-Zuhri>daripada Maʾmar, kecuali hadis yang berasal dari Yunus, maka sesungguhnya Yunus menulis segalanya).²⁴⁸ Al-Asʿam berkata: Abuʾ Abdillah mengingkari Yunus, katanya: Dia meriwayatkan beberapa hadis dari Saʿid yang bukan merupakan hadis Saʿid. Abuʾ Abdillah melemahkan urusan Yunus, katanya: ketika pertama menulis, kemudian terputus karena suatu pembicaraan, maka pertama yang ditulisnya itu berasal dari Saʿid dan sebagiannya lagi dari al-Zuhri>dia (Yunus) menyamakan hal itu, dan ʿUqail yang paling minim kesalahannya daripada Yunus. Ahmad bin Hanbal ditanya tentang siapa yang lebih *ṣaḥiḥ* tentang riwayat dari al-Zuhri>Ahmad menjawab: Maʾmar. Ditanya lagi: Bagaimana dengan Yunus? Ahmad menjawab: Dia (Yunus) meriwayatkan hadis-hadis yang munkar. Ibn Maʿin berkata: orang yang paling *ṣaḥiḥ* pada (periwayatan) al-Zuhri>Malik, Maʾmar dan Yunus. Perkataan Ibn Maʿin lainnya: Maʾmar dan Yunus adalah orang yang alim dengan (riwayat) al-Zuhri>Ahmad bin Saḥib berkata: kami tidak mengunggulkan siapapun atas Yunus pada al-Zuhri>Muhammad bin ʿAbdillah bin ʿAmmar>berkata: Yunus bin Yazid yang mengetahui pendapat al-Zuhri>Al-Nasaʿi>berkata: *ṣiḥḥah*. Ibn Saʿd berkata: *kana ḥuww al-ḥadis kaṣiḥu wa laisa bi ḥijjah wa rubbama jaʿa bi al-syaiʾ al-munkar*.

²⁴⁷ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz VII, h. 648.

²⁴⁸ Ahmad, *al-ʿIlal...*, jilid I, h. 172.

(kebanyakan “manis” hadisnya, dan tidak dapat dijadikan hujah, boleh jadi meriwayatkan hadis munkar).²⁴⁹

Yunus dinilai beragam oleh para kritikus hadis, mulai dari *siqah*, *sabt*, meriwayatkan hadis-hadis *munkar*, dan *wahm qalib*. Peneliti mencoba menganalisis dua penilaian terakhir ini, yaitu meriwayatkan hadis-hadis *munkar* dan *wahm*. Pada hadis ini, Yunus tidak terbukti meriwayatkan hadis yang *munkar* karena gurunya, al-Zuhri> adalah perawi *siqah*. Adapun *wahm* yang dimaksudkan, boleh jadi karena Yunus menulis hadis “tercampur” dengan hadis dari perawi lain, atau menuliskan seluruh hadis yang dia dengarkan, tampak menjelaskan dari siapa dia terima. Namun karena beberapa kritikus masih menganggapnya *siqah* dan *sabt*, bahkan periwayatannya dari al-Zuhri> masih diperhitungkan, maka peneliti menyimpulkan Yunus adalah perawi yang *shaduq*.

Yunus meriwayatkan hadis di atas dengan menggunakan ‘an‘anah. Berdasarkan kualitas Yunus di atas, dan “terbebasnya” dari tuduhan melakukan *tadlis*, ditambah lagi adanya hubungan guru-murid dengan al-Zuhri> maka peneliti menyimpulkan bahwa sanad Yunus bersambung.

5. Ibn al-Mubarak:

- a. Nama lengkapnya: Abu>‘Abd al-Rahman ‘Abdullah bin al-Mubarak bin Wadh> al-Hanzali> *maulatum* al-Marwazi> lahir di Marw pada tahun 118 H, dan wafat di Bihit pada Ramadan tahun 181 H.²⁵⁰
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn al-Mubarak mendapat informasi tentang hadis dari Yunus bin Yazid> al-Aili> Ma‘mar bin Rasyid, Sa‘id bin ‘Arubah dan lain-lain. Di antara murid Ibn al-Mubarak, yaitu:

²⁴⁹ Al-Zahabi> *Tazhib*..., jilid X, h. 171. Ibn Sa‘d, *Kitab*..., juz IX, h. 529.

²⁵⁰ Al-Kalabazi> *Rijal*..., juz I, h. 430. Al-Zahabi> *al-Kasyif*..., jilid I, h. 591. Al-Bukhari> *al-Tarikh*..., jilid V, h. 212. Al-‘Asqalani> *Tahzib*..., juz II, h. 415.

Abu>Kuraib Muḥammad Ibn al-‘Ala>, Abu>Usamah Ḥammad bin Usamah, Abu>Bakr ‘Abdullah bin Muḥammad bin Abi>Syaiḥ dan lain-lain.²⁵¹

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Ḥajar al-‘Asqalani>berkata: *ṣiḡah ṣabt faqih ‘alim jawād mujahid, jumi‘at fihī khisāb al-khair* (segala kebiasaan-kebiasan yang baik berkumpul padanya).²⁵² Ibn Mahdi>berkata: dia (Ibn al-Mubarak) berkata *a‘lam* (lebih ahli) daripada Sufyan al-Sāuri>²⁵³ Abu>Usamah berkata: aku tidak pernah melihat orang yang lebih giat menuntut ilmu daripada ‘Abdullah bin al-Mubarak. Ibn al-Mahdi berkata: Imam ada empat; al-Sāuri> Malik, Ḥammad bin Zaid dan Ibn al-Mubarak. Ibn ‘Uyainah berkata: aku telah memperhatikan aktifitas para sahabat, maka aku tidak melihat ada keutamaan mereka melebihi Ibn al-Mubarak, kecuali aspek kesahabatan mereka dengan Nabi Saw. dan keikutsertaan mereka dalam peperangan bersama beliau. Abu>Ishaq al-Gazari>berkata: Ibn al-Mubarak adalah *imam al-muslimin*. Al-Qawari>berkata: Ibn Mahdi>tidak mengunggulkan siapapun daripadanya (Ibn al-Mubarak) dan Malik. Ibn Ma‘in> berkata tentang Ibn al-Mubarak: *kana kayyisan mutasabbitan, ṣiḡatan, wa kana ‘aliman ṣāḡib al-ḥadis* (pakar terhadap hadis yang sah), kitab hadis yang disampaikannya ada 1020 kitab atau 1021 kitab. Ibn Juraij berkata: aku tidak pernah melihat orang ‘Irak yang lebih fasih daripadanya (Ibn al-Mubarak). Abu>Wahab menceritakan bahwa ‘Abdullah bin Mubarak ketika berpapasan dengan seorang buta. Orang tersebut berkata: doakanlah

²⁵¹ Al-Mizzi>*Tahzīb...*, jilid XVI, h. 7, 10-13.

²⁵² Al-‘Asqalani> *Taqrib...*, h. 320. “Segala kebiasaan yang baik” yang dimaksudkan adalah: pengumpulan ilmu, kefakihan, etika, ilmu nahw, ilmu bahasa, syair, kefasihan, kezuhudan, kewarakan, keadilan, *qiyam al-lail*, peribadatan, haji, peperangan, kemahiran berkuda, keberanian, kekekar fisik, meninggalkan perkataan yang tidak bermanfaat, dan mini perbedaan pendapat dengan para sahabatnya. Al-‘Asqalani>*Tahzīb...*, juz II, h. 416.

²⁵³ Muḥammad Muti>al-Ḥafiz dan Guzwah Badir> *Ma‘rifah al-Rijab‘an Yahya bin Ma‘in*, juz I (Damaskus: Matbu‘at Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyah, t.th.), h. 115.

aku. Ibn al-Mubarak pun berdoa. Maka Allah mengembalikan kebutaannya, dan aku (Abu>Wahab) melihat (kejadian itu). Al-‘Ijli>berkata: *khurasani> siqah, sabt fi>al-hadis> rajul shalih> wa kana jami‘an li al-‘ilm.*²⁵⁴ Ibn Hibban> berkata: Segala kebiasaan (yang baik) terkumpul pada Ibn al-Mubarak yang tidak terkumpul pada pakar keilmuan yang manapun pada masanya di dunia ini seluruhnya.²⁵⁵ al-Nasa’i>berkata: kami tidak mengetahui di masa Ibn al-Mubarak, ada orang yang lebih mulia daripada Ibn al-Mubarak, tidak pula yang lebih tinggi dan lebih komplit pada kebiasaan yang terpuji daripadanya.²⁵⁶

Jelas sekali dari pernyataan-pernyataan di atas bahwa Ibn al-Mubarak tergolong perawi yang *siqah*. Ibn al-Mubarak menggunakan lafal ‘an‘anah. Akan tetapi hal ini tidak menjadi masalah, sebab Ibn al-Mubarak tidak pernah melakukan *tadlis*, ditambah lagi bahwa dia memiliki hubungan tranmisi hadis dengan gurunya, Yunus. Dengan demikian dapat dikatakan sanad Ibn al-Mubarak bersambung.

6. Muḥammad Ibn al-‘Ala’>

- a. Nama lengkapnya: Abu>Kuraib Muḥammad bin al-‘Ala’> bin Kuraib al-Hamdani>al-Kufi>, wafat pada Jumadil Akhir tahun 248 H, yaitu pada usia 87 tahun.²⁵⁷
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Muḥammad Ibn al-‘Ala’>, yaitu: ‘Abdullah bin al-Mubarak, Abu>Usamah Ḥammad bin

²⁵⁴ Al-‘Ijli>Ma‘rifah..., juz II, h. 54.

²⁵⁵ Ibn Hibban>, *Kitab*..., juz VII, h. 7.

²⁵⁶ Al-‘Asqalani>Tahzīb..., juz II, h. 416, 417.

²⁵⁷ Al-Zahabi>Tazhib..., jilid VIII, h. 248. Al-Bukhari>al-Tarikh..., jilid I, h. 205, 206.

Usamah, ‘Abdullah bin Numair dan lain-lain. Di antara murid Muhammad Ibn al-‘Ala>, yaitu: Abu>Dawud, al-Bukhari>Muslim, dan lain-lain.²⁵⁸

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hajar al-‘Asqalani>berkata: *siqah*, *hafiz*²⁵⁹ Al-Zahabi>menyebut Muhammad Ibn al-‘Ala> dengan: *al-hafiz*, *ahid al-asbat al-mukashshirin* (salah seorang perawi yang paling *sabt* yang banyak meriwayatkan hadis).²⁶⁰ Abu>Hatim al-Razi>berkata: *saduq*.²⁶¹ Ibn Numair berkata: Tidak ada yang lebih banyak hadisnya daripada Abu>Kuraib, di Irak. Dan tidak ada yang lebih pakar tentang hadis di negeri kami daripada dia. Musa> bin Ishak al-Ansari> berkata: aku telah mendengarkan 100.000 hadis dari Abu>Kuraib. Al-Nasa’i>berkata: *la’ba’sa bih*, ungkapannya yang lain: *siqah*. Ibn Hibban mencantumkan nama Muhammad Ibn al-‘Ala> dalam *al-Siqat*.²⁶² Ibrahim bin Abi>Talib berkata: aku tidak pernah melihat setelah (masa) Ahmad bin Hanbal yang lebih *hafiz* daripada Abu>Kuraib. Maslamah bin Qasim berkata: *Kufi>siqah* (warga Kufah yang *siqah*).²⁶³

Secara umum dapat dikatakan bahwa Muhammad Ibn al-‘Ala> adalah perawi yang *siqah*. Sanad Muhammad Ibn al-‘Ala> juga dapat dikatakan bersambung, karena dua alasan. Pertama, lafal yang digunakan *haddasana>* Kedua, adanya informasi tentang hubungan transmisi antara Muhammad Ibn al-‘Ala> dengan gurunya, Ibn al-Mubarak.

7. Abu>Dawud: terlampir

²⁵⁸ Al-Mizzi>*Tahzib*..., jilid XXVI, h. 244, 245.

²⁵⁹ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., h. 500.

²⁶⁰ Al-Zahabi>*Tazhib*..., jilid VIII, h. 247. Al-Zahabi>*al-Kasyif*..., jilid II, h. 208.

²⁶¹ Al-Razi>*Kitab*..., jilid VIII, h. 52.

²⁶² Ibn Hibban, *Kitab*..., juz IX, h. 105.

²⁶³ Al-‘Asqalani>*Tahzib*..., juz III, h. 667, 668.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Abu Dawud

Pada bagian sebelumnya telah disebutkan beberapa sumber yaitu berupa kitab-kitab hadis yang memuat riwayat-riwayat yang senada dengan riwayat Abu Dawud di atas, seperti dalam kitab *Sunan al-Tirmizī*>

حدثنا سويد، قال: حدثنا عبد الله، قال: أخبرنا يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، عن نبهان مولى أم سلمة؛ أنه حدثه أن أم سلمة حدثته أنها كانت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وميمونة قالت: فبينما نحن عنده أقبل ابن أم كلثوم فدخل عليه وذلك بعد ما أمرنا بالحجاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((احتجبا منه)) فقلت: يا رسول الله أليس هو أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((أفعمياوان أتتما؟ ألستما تبصرانه؟))²⁶⁴

Dalam kitab *Sūḥīḥ Ibn Hibbān*:

أخبرنا أحمد بن علي بن المشي، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: حدثنا ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن نبهان عن أم سلمة قالت: كنت أنا وميمونة عند النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء ابن أم مكتوم يستأذن، وذلك بعد أن ضرب الحجاب، فقال: ((قوما)) فقلنا: إنه مكفوف، ولا يبصرنا، قال: ((أفعمياوان أتتما لا تبصرانه؟))²⁶⁵.

Dalam kitab *Musnad Ishāq bin Rāḥawīh*:

أخبرنا عبد الرزاق، حدثني ابن المبارك، عن يونس عن الزهري، عن نبهان مولى أم سلمة، عن أم سلمة قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونه فاستأذن ابن أم مكتوم وذلك بعد

²⁶⁴ Al-Tirmizī>*Sunan...*, h. 623.

²⁶⁵ Al-Farisi>*Sūḥīḥ*.., jilid XII, h. 387.

الحجاب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما: قوما، فقلت: يا رسول الله إنه أعمى لا يبصرنا، فقال رسول صلى الله عليه وسلم: ((أفعمياوان أتما ؟))²⁶⁶.

Dalam kitab *Musnad Abi Xa'la*>

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبد الله ابن مبارك، عن يونس، عن الزهري، عن نبهان. عن أم سلمة قالت: كنت أنا وميمونة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء ابن أم مكتوم يستأذن وذلك بعد أن ضرب الحجاب. قال: ((قوما)) فقالتا: إنه مكفوف لا يبصرنا. قال: ((أفعمياوان أتما لا تبصرانه ؟))²⁶⁷.

Dalam kitab *Syarh Musykil al-Astar*>

حدثنا يونس، أخبرنا ابن وهب، حدثني يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، عن نبهان مولى أم سلمة أن أم سلمة أخبرته: أنها كانت عند رسول الله عليه السلام وميمونة، قالت: فبينما نحن عنده، أقبل ابن أم مكتوم، فدخل عليه، وذلك بعد أن أمر بالحجاب، فقال رسول الله عليه السلام: ((احتجبا منه))، فقلنا: يا رسول الله، أليس هو أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا ؟، فقال رسول الله عليه السلام: ((أفعمياوان أتما، ألسما تبصرانه)) .

حدثنا أحمد بن شعيب، أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا عبد الرزاق، حدثني ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن نبهان مولى أم سلمة عن أم سلمة قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة، فاستأذن ابن أم مكتوم، وذلك بعد الحجاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((قوما)) فقلت: يا رسول الله إنه أعمى لا يبصرنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أفعمياوان أتما ؟))²⁶⁸.

²⁶⁶ Al-Marwazi>Musnad..., juz IV, h. 84, 85.

²⁶⁷ Al-Tamimi, Musnad..., juz XII, h. 353.

²⁶⁸ Al-Tahawi>Syarh..., juz I, h. 265, 266.

Dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*>

وأخبرنا أبو علي الروذباري، أنبأ أبو بكر بن داسة، ثنا أبو داود، ثنا محمد بن العلاء، أنبأ بن المبارك، عن يونس، عن الزهري، / حدثني نيهان مولى أم سلمة، عن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة، فأقبل بن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب فدخل علينا، فقال: ((احتجبا)) فقلنا: يا رسول الله أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا . فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((أفعمياوان أتما ألتما تبصرانه))²⁶⁹.

Dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَنَّ نَيْهَانَ حَدَّثَهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَيْمُونَةُ، فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أَمَرْنَا بِالْحِجَابِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((احْتَجِبَا مِنْهُ)) فقلنا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَيْسَ أَعْمَى، لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ قَالَ: ((أَفَعَمِيَاوَانِ أَتَمَّا، أَلَسَمَّا تُبْصِرَانِهِ؟))²⁷⁰.

Sebagaimana dilihat, telah terjadi periwiyatan *bil ma'na* terkait dengan riwayat Abu Dawud di atas, tetapi redaksi yang paling mendekati kemiripannya adalah riwayat al-Baihaqi> dengan sedikit penambahan kalimat *fadakhala 'alaina*> Riwayat Abu Dawud, al-Tirmizi> al-Tahawi> (riwayat yang pertama), al-Baihaqi, dan Ahmad menggunakan redaksi *ihfajiba*> (berhijablah kalian berdua!), maka pada riwayat Ibn Hibban, Ishaq bin Rahawaih, Abu Ya'la> dan al-Tahawi> (riwayat yang kedua) menggunakan *quma*> (berdiri/bangkitlah kalian berdua!). Jika keberadaan Maimunah diceritakan langsung oleh perawi pertama (Umm

²⁶⁹ Al-Baihaqi> *al-Sunan*..., juz VII, h. 148.

²⁷⁰ Ahmad, *Musnad*..., juz XLIV, h. 159.

Salamah) pada riwayat-riwayat di atas, maka pada riwayat al-Tirmizī keberadaannya diceritakan oleh perawi kedua (Nabhan). Satu sisi, riwayat Abu Dawūd dan al-Baihaqī menggunakan: *fa aqbla Ibn Umm Maktum*, riwayat al-Tirmizī dan al-Tahāwī (riwayat pertama): *aqbla Ibn Umm Maktum fa dakhala ‘alaihi*, riwayat Ahmad: *fa aqbla Ibn Umm Maktum hatta dakhala ‘alaihi*. Di sisi lain riwayat Ibn Hibban dan Abu Ya‘la menggunakan: *fa ja‘a Ibn Umm Maktum yasta’zīnu*, Ishāq bin Rahawaih dan al-Tahāwī (riwayat kedua): *fasta’zāna Ibn Umm Maktum*.

Menurut peneliti, perbedaan-perbedaan redaksi tersebut tidak signifikan dan bertentangan, kecuali pada penggunaan antara *ihfajiba* (berhijablah kalian berdua!) dan *quma* (berdiri/bangkitlah kalian berdua!). Sebab kedua berimplikasi kepada dua hukum yang berbeda. Satu redaksi berisi perintah berhijab, sedangkan redaksi yang lain berisi perintah untuk meninggalkan tempat atau bangkit dari tempat duduk.

Berdasarkan pada hasil penelitian sanad sebelumnya, satu-satunya perawi yang bertanggungjawab terhadap akar terjadinya perbedaan atau pertentangan makna karena perbedaan redaksi adalah Yunus, yang dinilai melakukan *wahm qalib*. Sebagaimana telah dilihat, tampak bahwa seluruh riwayat menggunakan jalur Yunus.

Dari analisis di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa hadis riwayat Abu Dawūd berkualitas daif. Meskipun transmisi sanadnya terbukti bersambung, dan diriwayatkan oleh para perawi siqah dan *shūduq*, namun matannya mengandung *kesyazān*.

2. Hadis tentang Hijab Wanita dari Lawan Jenis

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحُمُومَ؟ فَقَالَ: (الْحُمُومُ الْمَوْتُ). وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَجَابِرٍ وَعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ. حَدِيثُ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَإِنَّمَا مَعْنَى كَرَاهِيَةِ الدُّخُولِ عَلَى النِّسَاءِ، عَلَى نَحْوِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، إِلَّا كَانَ تَالِفَهُمَا الشَّيْطَانُ). وَمَعْنَى قَوْلِهِ: (الْحُمُومُ) يُقَالُ: هُوَ أَخُو الزَّوْجِ، كَأَنَّهُ كَرِهَ لَهُ أَنْ يَخْلُوهَا.²⁷¹

Artinya:

(al-Tirmizī>berkata): Qutaibah telah menyampaikan kepada kami (dia berkata): al-Lais\ telah menyampaikan kepada kami dari Yazid bin Abi> Habib, dari Abi>al-Khair dari 'Uqbah bin 'Amir: Sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: "Hindarilah memasuki (ruangan yang ada) perempuan". Seorang penduduk Ansar bertanya: "Bagaimana menurut Tuan *al-humw*?" Beliau menjawab: "*al-humw* adalah kematian." Abu>Isa>berkata: "Hadis semakna diriwayatkan dari 'Umar, Jabir dan 'Amr bin al-'As." Dia menambahkan: "Hadis 'Uqbah bin 'Amir merupakan hadits hasan sahih. Maksud dibencinya menemui para wanita sebagaimana yang diriwayatkan dari Nabi Saw., beliau bersabda: "Tidaklah seorang laki-laki berduaan dengan seorang wanita kecuali ketiganya adalah setan." Makna dari *al-humw*, yaitu saudara suami, beliau membencinya berduaan dengan isteri.

a. *Takhrij>*Hadis

Hadis di atas tercantum pada *Kitab al-Ridh>* (11), *Bab Ma>Ja'a fi> Karahiyah al-Dukhu> 'ala>al-Mugibat>* (16), nomor hadis 1171 dalam *Sunan al-Tirmizī>* Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *S>h>h> al-Bukhari>* yaitu: *Kitab al-Nikah>* (67), *Bab La>Yakhluwanna Rajul bi Imra'ah illa>Zu>Mahjam, wa al-Dukhu> 'ala>al-Mugibah (111)*, nomor hads 5232.²⁷²

²⁷¹ Al-Tirmizī>*Sunan...*, h. 278.

²⁷² Al-Bukhari>*S>h>h>*..., h. 1333.

- *Shahih Ibn Hibban*, yaitu: *Kitab al-Hizb wa al-Ibahah* (44), *Zikr al-Zajr 'an Dukhu' al-Nisa' wa La Siyyama al-Hamw*, nomor hads 5588.²⁷³
- *Musnnaf Abi Syaibah*, yaitu: *Kitab al-Nikah* (9), *Ma'Qatu' fi al-Rajul Yadhkulu 'ala al-Mugibah* (260), nomor hadis 17954.²⁷⁴
- *Shahih Muslim*, yaitu: *Kitab Salam* (39), *Bab Tahjim al-Khulwah bi al-Ajnabiyah wa al-Dukhu' alaiha* (8), nomor hadis 2172.²⁷⁵
- *Sunan al-Darimi*, yaitu: *Kitab al-Isti'zan* (19), *Bab fi al-Nahy 'an Dukhu' al-Nisa'* (14), nomor hadis 2642.²⁷⁶
- *Al-Mu'jam al-Kabir*, yaitu: nomor hadis 762, 877.²⁷⁷
- *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitab al-Nikah*, *Bab La Yakhlu Rajul bi Imra'ah Ajnabiyah* (73), nomor hadis 13518.²⁷⁸
- *Musnad Abi Awanah*, yaitu: *Mubtada' Kitab al-Nikah* wa *Ma'Yusyakiluhu* (14), *Bab Ibahah al-Nazf ila al-Mar'ah allati Yuridu an Yakhatl'ibaha* (8), nomor hadis 4032.²⁷⁹
- *Al-Jami' li Syu'ab al-Iman*, yaitu: nomor hadis 5054.²⁸⁰
- *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *'Uqbah bin 'Amir al-Juhani 'an al-Nabi sallallahu 'alaihi wa sallam*, nomor hadis 17347, dan nomor hadis 17396.²⁸¹

²⁷³ Al-Farisi, *Shahih*..., jilid XII, h. 401.

²⁷⁴ Ibn Abi Syaibah, *al-Musnaf*..., jilid IX, h. 481.

²⁷⁵ Muslim, *Shahih*..., h. 1196.

²⁷⁶ Al-Darimi, *Sunan*..., jilid II, h. 361.

²⁷⁷ Al-Tabrani, *al-Mu'jam*..., juz XVII, h. 277.

²⁷⁸ Al-Baihaqi, *al-Sunan*..., juz VII, h. 145, 146.

²⁷⁹ Abu Awanah Ya'qub bin Ishak al-Asfara'ani (selanjutnya ditulis Abu Awanah saja), *Musnad Abi Awanah*, juz III (Cet. I; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1998) h. 17.

²⁸⁰ Al-Baihaqi, *al-Jami'*..., juz VII, h. 309.

²⁸¹ Ahmad, *Musnad*..., juz XXVIII, h. 580, 581, 618, 619.

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat al-Tirmizī>

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat al-Tirmizī>di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	‘Uqbah bin ‘Amir	I	V
2.	Abu>al-Khair	II	IV
3.	Yazīd bin Abi>Hābib	III	III
4.	al-Lais	IV	II
5.	Qutaibah	V	I
6.	al-Tirmizī	VI	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat al-Tirmizī>

1. ‘Uqbah bin ‘Amir

- Nama lengkapnya: Abu>hammad ‘Uqbah bin ‘Amir bin ‘Abs bin ‘Amru>bin ‘Adi>bin ‘Amru>bin Rifa’ah bin Maudu’sah Ibn ‘Adi>Ibn Ganm bin al-Rab’ah bin Risydan bin Qais bin Juhainah al-Juhani> Sahabat Nabi ini pernah mengikuti perang Siffin dan berada di pihak Mu’awiyah. ‘Uqbah wafat di Mesir pada tahun 58 H, dan dikuburkan di Muqattam.²⁸²
- Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: ‘Uqbah meriwayatkan hadis dari Nabi dan ‘Umar bin al-Khattāb. Selanjutnya ‘Uqbah menyampaikan kembali hadis yang diperolehnya kepada beberapa orang perawi, di antaranya: Abu>al-Khair Marsād bin ‘Abdillāh al-Yazani> ‘Uqbah bin Muslim al-Tujibi> ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz dan lain-lain.²⁸³
- Pernyataan para kritikus hadis: Abu>Sa’id bin Yunus berkata: Dia (‘Uqbah) adalah seorang *qari* dan menguasai fara’id, fikih, fasih ucapannya, penyair

²⁸² Al-‘Asqalani>*al-Isṭiḥṣāh...*, juz VII, h. 21, 22. Al-Mizzi>*Tahẓīb...*, jilid XX, h. 205.

²⁸³ Al-Mizzi>*Tahẓīb...*, jilid XX, h. 203, 204.

dan salah seorang penulis Alquran. Sebuah kisah yang dituturkan sendiri oleh ‘Uqbah, berdasarkan laporan dari Ibn Abi-Hāzim, bahwa ketika Nabi memasuki Madinah, ‘Uqbah rela meninggalkan gembalannya pada saat itu untuk bertemu Nabi agar diberi izin untuk melakukan hijrah. Khalifah bin Khayyat berkata: dia (‘Uqbah) telah banyak meriwayatkan hadis. Hadis yang telah riwayatkan ‘Uqbah ada 55 hadis. Abu-Zur‘ah menceritakan laporan dari ‘Ubadah bin Nuhsyi yang berkata: aku melihat seorang laki-laki pada masa pemerintahan ‘Abd al-Malik menyampaikan hadis. Aku bertanya: siapa ini? Mereka menjawab: ‘Uqbah bin ‘Amir al-Juhani>Ibn Hajar al-‘Asqalani>berkata tentang ‘Uqbah: *ṣaḥābi>masyhūr>kana faqīhan fadīlan* (seorang sahabat Nabi Saw. yang terkenal, fakih dan terkemuka). Al-Zahabi>berkata: *ṣaḥābi>kabīr>amīr>syarif>fasīh>muqri’>faradī>syā’ir* (sahabat Nabi Saw. yang senior, gubernur yang mulia, seorang fasih dan bagus bacaannya, ahli faraid dan penyair).²⁸⁴

Jika membaca pernyataan-pernyataan di atas, maka tiada keraguan untuk menetapkan kesiqqahan ‘Uqbah bin ‘Amir. Demikian juga terkait dengan sanad yang dimiliki ‘Uqbah bin ‘Amir, dapat dikatakan bahwa sanad tersebut bersambung.

2. Abu-al-Khair

- a. Nama lengkapnya: Abu-al-Khair Marsād bin ‘Abdillāh al-Yazani>al-Misri> Abu-al-Khair wafat pada tahun 90 H.²⁸⁵
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Abu-al-Khair mendapatkan informasi tentang hadis dari ‘Uqbah bin ‘Amir bahkan lama bergaul

²⁸⁴ Al-‘Asqalani>*al-Isṭiḥṣāh...*, juz VII, h. 22. Al-Mizzi>*Tahẓīb...*, jilid XX, h. 205. Mahmūd, *al-Mugni>*, h. 174. Al-‘Asqalani>*Taqrib...*, h. 395. Al-Zahabi>*al-Kasyif...*, jilid II, h. 29.

²⁸⁵ Al-Mizzi>*Tahẓīb...*, jilid XXVII, h. 357, 358. Mahmūd, *al-Mugni>*, h. 235.

dengannya, ‘Amru bin ‘As, ‘Abdullah bin ‘Amru bin al-‘As dan lain-lain. Abu al-Khair juga mentransfer hadis yang diperolehnya kepada Yazid bin Abi Habib, ‘Abd al-Rahman bin Syumasah, ‘Ubaidillah bin Abi Ja‘far, dan lain-lain.²⁸⁶

- c. Pernyataan para kritikus hadis: al-Zahabi berkata: *‘Akim al-Diyar al-Misriyah wa Muftiha* (seorang pakar dan mufti di wilayah Mesir).²⁸⁷ Ibn Sa‘d dan Ibn Syahin menilai Abu al-Khair *sīqah*.²⁸⁸ Al-‘Ijli berkata: *misri tabi‘i sīqah* (warga Mesir, seorang tabi‘in yang *sīqah*).²⁸⁹ Ibn Hibban menyebutkan nama Abu al-Khair dalam *al-Sīqat*.²⁹⁰

Dari penjelasan di atas, dapatlah dikatakan bahwa Abu al-Khair berkualitas *sīqah*. Penggunaan lafal ‘*an‘anah*’ tidaklah memberi pengaruh kepada kondisi persambungan sanad Abu al-Khair dengan ‘Uqbah bin ‘Amir, sebab tidak ada informasi bahwa Abu al-Khair pernah melakukan *tadlis*. Dengan demikian dikatakan, sanadnya bersambung.

3. Yazid bin Abi Habib

- a. Nama lengkapnya: Abu Raja Yazid bin Abi Habib Suwaid al-Misri al-Azdi. Ayahnya (Abu Habib) adalah maula dari seorang wanita Bani Hasl bin ‘Amir bin Lu‘ay al-Qurasyi, sedangkan ibunya adalah maula Tujib. Yazid wafat pada tahun 128 H, yaitu pada usia antara 85 – 87 tahun.²⁹¹

²⁸⁶ Al-Razi, *Kitab...*, jilid VIII, h. 299. Al-Zahabi, *Siyar...*, juz IV, h. 284, 285.

²⁸⁷ Al-Zahabi, *Siyar...*, juz IV, h. 284. Al-Zahabi, *al-Kasyif...*, jilid II, h. 250.

²⁸⁸ Mahnudi, *al-Mugni...*, h. 235.

²⁸⁹ Al-‘Ijli, *Ma‘rifah...*, juz II, h. 269.

²⁹⁰ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz V, h. 439.

²⁹¹ Al-Mizzi, *Tahzib...*, jilid XXXII, h. 106. Ibn Hibban, *Kitab...*, juz V, h. 546. Al-Kalabazi, *Rijal...*, juz II, h. 207, 208.

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Yazid menerima informasi tentang hadis dari Abu al-Khair, 'Ata bin Abi Ribah, 'Ikrimah, dan lain-lain. Di antara murid Yazid, yaitu: al-Lais, Mu'awiyah bin Sa'id al-Tujibi, Muhammad bin Ishak dan lain-lain.²⁹²
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hibban mencantumkan nama Yazid dalam *al-Siqat*.²⁹³ Al-'Ijli berkata: *misfi tabi 'i siqah* (warga Mesir, seorang tabiin yang *siqah*).²⁹⁴ Abu Sa'id bin Yunus berkata tentang Yazid: Dia (Yazid) adalah seorang mufti di Mesir pada masanya. *Kana hāliman 'aqilan* (seorang yang penyantun dan cerdas). Al-Lais bin Sa'd berkata: Yazid bin Abi Habib *sayyiduna wa 'alimuna* (tuan dan guru kami). Muhammad bin Sa'd berkata: Dia (Yazid) *siqah kasir al-hadis*.²⁹⁵

Tidak ada satupun *tajrib* dari kalangan kritikus hadis terhadap Yazid bin Abi Habib. Sehingga dapat dikatakan bahwa Yazid bin Abi Habib adalah *siqah*. Penggunaan lafal '*an'anah*', tidak memberi pengaruh negatif terhadap kondisi kebersambungan sanadnya, sebab Yazid bin Abi Habib tidak tergolong *mudallis*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Yazid bin Abi Habib memiliki sanad yang bersambung.

4. Al-Lais

- a. Nama lengkapnya: Abu al-Haris Lais bin Sa'd bin 'Abd al-Rahman al-Fahmi *maulakum*. Al-Lais lahir pada hari Kamis 14 Syakban 94 H, dan

²⁹² Al-Zahabi *Siyar...*, juz VI, h. 31, 32.

²⁹³ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz V, h. 546.

²⁹⁴ Al-'Ijli *Ma'rifah...*, juz II, h. 362.

²⁹⁵ Al-Mizzi *Tahzib...*, jilid XXXII, h. 105, 106. Mahnudi, *al-Mugni*, h. 273.

wafat pada hari Jumat pada pertengahan bulan Syakban tahun 175 H, yaitu pada usia 81 tahun.²⁹⁶

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara sederetan nama guru al-Lais\ yaitu: Yazid bin Abi-Habib, al-Walid bin Abi-al-Walid, Yahya bin Ayyub al-Misri, Yahya bin Sa'id al-Ansari dan lain-lain. Adapun perawi berada pada deretan nama-nama murid al-Lais\ di antaranya: Qutaibah bin Sa'id, 'Abdullah bin Mubarak, 'Abdullah Ibn Lahi'ah dan lain-lain.²⁹⁷
- c. Pernyataan para kritikus hadis: al-'Ijli> berkata: *Misri> fahmi> siqah* (warga Mesir *maula> Fahm* yang *siqah*).²⁹⁸ Ibn Hibban> mencantumkan nama al-Lais\ dalam *al-Siqat>* dan berikut ini kutipan komentar Ibn Hibban> tentang al-Lais\ *Kitab rahmatullah> 'alaihi min sadat> ahl zamani> fiqhan wa 'ilman wa war'an wa fadlan wa sakha'an* (Dia (al-Lais\) termasuk daripada tokoh-tokoh di masanya dari segi pemahaman, keilmuan, kewarakan dan kedermawanan).²⁹⁹ Ibn Hajar al-'Asqalani> berkata: *siqah> sibt faqih imam masyhur>*³⁰⁰ Al-Zahabi> menyebut al-Lais\ dengan: *al-imam al-hafiz> syaikh al-Islam, 'alim al-diyar> al-Misriyah*.³⁰¹ Ahmad bin Hanbal berkata: *siqah> sibt*, dalam ungkapannya yang lain: Dia (al-Lais\) adalah orang yang paling sahih hadisnya dari al-Maqbari> tidak orang Mesir yang lebih *sibt* daripadanya. Ibn Ma'in> dan al-Nasa'i> menilainya sahih. Ibn al-Madini> berkata: al-Lais\ bin Sa'd *sibt*. Abu> Zur'ah berkata: *saduq>*. Al-Fallas>

²⁹⁶ Al-Kalabazi> *Rijal>*..., juz II, h. 634. Al-Bukhari> *al-Tarikh>*..., jilid VII, h. 246, 247. Al-'Asqalani> *Taqrib>*..., h. 464.

²⁹⁷ Al-Mizzi> *Tahzib>*..., jilid XXIV, h. 259, 260.

²⁹⁸ Al-'Ijli> *Ma'rifah>*..., juz II, h. 230.

²⁹⁹ Ibn Hibban> *Kitab>*..., juz VII, h. 361.

³⁰⁰ Al-'Asqalani> *Taqrib>*..., h. 464.

³⁰¹ Al-Zahabi> *Siyar>*..., juz VIII, h. 136. Al-Zahabi> *al-Kasyif>*..., jilid II, h. 151.

berkata: aku dengar ‘Abd al-Rahmān bin Mahdi>menyampaikan hadis dari Ibn al-Mubarak dari al-Lais\ Ibn Wahab berkata: apa yang tertulis di dalam kitab-kitab Malik dengan “*akhbarani>man arda>min ahl al-‘ilm*” (ahli ilmu yang aku ridai telah mengabarkan kepadaku), maka itu adalah al-Lais\bin Sa’d. Ungkapan Ibn Wahb yang lain: kalau bukan karena Malik dan al-Lais\ aku pasti “hancur”, (karena) dahulu aku menyangka bahwa segala yang berasal dari Nabi Saw. (mesti) diamalkan. Yahya>bin Bukair berkata: aku tidak pernah melihat orang yang lebih sempurna daripada al-Lais\ *Kana faqih al-badn ‘arabi>al-lisan, yah>un al-Qur’ān wa al-nahw wa yah>faz>al-syi’r wa al-h>adis> h>isn al-muz>akarāh* (dia seorang fakih yang berbahasa Arab, bagus bacaan/ilmu Alquran dan Nahwunya, hafal syair dan hadis, dan baik (cara) diskusinya).³⁰² Al-Syafi’i>berkata: al-Lais\ *atba’ li al-as>ar* (lebih mengikuti as>ar) daripada Malik.³⁰³

Berbagai varian *ta’dib>* dari beberapa orang kritikus hadis di atas, hanyalah menjadi suatu penegasan bahwa al-Lais\ adalah seorang yang *s>iqāh*. Al-Lais\ memang menggunakan lafal *‘an ‘anah* pada jalur transmisinya. Akan tetapi hal itu tidak berpengaruh kepada kondisi kebersambungan sanadnya, sebab tidak ada informasi yang menyatakan bahwa melakukan *tadlis>*, dan ditambah lagi bahwa ada pembuktian hubungan guru-murid antara al-Lais\ dengan Yazid> bin Abi> Habib>. Sehingga dapat dikatakan bahwa sanad al-Lais\ bersambung.

5. Qutaibah bin Sa’id>

- a. Nama lengkapnya: Abu>Raja> Qutaibah bin Sa’id> bin Jamil> bin Tarif> bin ‘Abdillah> al-Baglani>al-S>aqafi>*maulab>um*. Menurut Ibn ‘Adi> nama aslinya

³⁰² Al-H>usaini>*Kitab>*..., h. 1431.

³⁰³ Al-Z>ahabi>*Taz>hib>*..., jilid VII, h. 467, 468.

Yahya> lakabnya: Qutaibah. Qutaibah lahir pada tahun 150 H, dan wafat pada 2 Syakban tahun 240 H.³⁰⁴

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Qutaibah, yaitu: Ibrahim bin Sa'id al-Madani>Abu Dāwūd Anas bin 'Iyād, 'Abdullah bin al-Mubarak, al-Lais, dan lain-lain. Adapun yang termasuk murid-murid Qutaibah yaitu: "*al-Jama'ah*" minus Ibn Majah (al-Bukhari>Muslim, Abu Dāwūd al-Tirmizi>dan al-Nasa'i>, Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Yahya>al-Zuhli>dan lain-lain.³⁰⁵
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ahmad memberikan pujian kepada Qutaibah, dan berkata: Dia adalah orang yang terakhir mendapatkan hadis dari Ibn Lahi'ah. Ibn Ma'in, Abu Hatim dan al-Nasa'i>berkomentar: *siqah*. Ungkapan al-Nasa'i>yang lain: *sāduq*. Al-Farhayani>berkata: Qutaibah *sāduq*, tidak ada seorang tokoh seniorpun, kecuali telah mendapatkan hadis dari Qutaibah di Irak. Al-Hakim berkata: Qutaibah *siqah ma'mun*. Ahmad bin Sayyar> berkata: Dia *sabt* pada apa yang diriwayatkannya, pengikut ahlusunah waljamaah. Menurut Muslimah bin Qasim: Dia (Qutaibah) adalah orang Khurasan yang *siqah*. Ibn Hibban> turut berkomentar: *Kana min al-mutqin fi al-hadis wa al-mutabahhirin fi al-sunan wa intihaliha* (Dia (Qutaibah) termasuk salah seorang yang *mutqin* pada periwayatan hadis dan luas wawasannya pada periwayatan dan praktik sunah-sunah). Al-Husaini>(w. 765 H) dalam *al-Tazkirah*, berkata: *Kana kataba al-hadis 'an al-tabaqat* (Dia menulis hadis dari kitab-kitab *tabaqat*).³⁰⁶

³⁰⁴ Al-'Asqalani>*Tahzib...*, juz III, h. 429, 430. Ibn Hibban>, *Kitab...*, juz IX, h. 22.

³⁰⁵ Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXIII, h. 524-528.

³⁰⁶ Al-'Asqalani>*Tahzib...*, juz III, h. 430. Al-Razi>*Kitab...*, jilid VII, h. 140. Ibn Hibban>, *Kitab...*, juz IX, h. 22. Al-Husaini>*Kitab...*, h. 1386.

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas dapat dikatakan bahwa Qutaibah bin Sa'īd berkualitas *sīqah*. Demikian juga bahwa sanad Qutaibah bin Sa'īd bersambung.

6. Al-Tirmizī>

- a. Nama lengkapnya: Abu>Isa>Muḥammad bin 'Isa>bin Saurah bin Musa>bin al-Dahhak al-Sulami>al-Tirmizī> adalah penyusun kitab *al-Jami'*. Al-Tirmizī>wafat pada tahun 279 H.³⁰⁷
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru al-Tirmizī> yaitu: Muḥammad bin Basysyar>³⁰⁸ Qutaibah bin Sa'īd,⊃>309 dan lain-lain. Di antara murid al-Tirmizī> yaitu: Ahmad bin 'Ali>al-Muqri', Ahmad bin Yusuf al-Nasafi>Mahmud bin 'Anbar al-Nasafi>dan lain-lain.³¹⁰
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hībban> menyebut nama al-Tirmizī> dan berkomentar: *kana min man jama'a wa shānafa wa ḥafazḥi wa zaḥkara* (dia termasuk orang yang telah mengoleksi, menyusun, menghafal dan mendiskusikan (hadis)).³¹¹ 'Umar bin 'Allak berkata: Muḥammad bin Isma'īl> al-Bukhari> telah wafat, dan dia (al-Bukhari>) tidak meninggalkan orang seperti Abu>Isa> dari segi keilmuan, hafalan, kezuhudan, kewarakan, dia menangis sampai buta sampai mengalami kesusahan beberapa tahun.³¹² Abu>Ya'la> al-Khalili> berkata: dia (al-Tirmizī>) *ḥafīz, mutqin, sīqah*. Al-Tirmizī> berkata: aku tidak mencantumkan pada kitabku ini satu hadis pun kecuali telah diamalkan oleh sebagian ahli fikih. Al-Zāhabi> mengomentari

³⁰⁷ Al-Zāhabi> *Tarajīm al-A'imma al-Kibar> Ashḥab al-Sunan wa al-Asa>* (Cet. I; Beirut: 'Alam al-Kutub, 1993), h. 152. Al-'Asqalani> *Taqrib...*, h. 500.

³⁰⁸ Al-Zāhabi> *Siyar...*, juz XII, h. 144.

³⁰⁹ Al-Mizzi> *Tahzīb...*, jilid XXIII, h. 527.

³¹⁰ Al-Mizzi> *Tahzīb...*, jilid XXVI, h. 251.

³¹¹ Ibn Hībban> *Kitab...*, juz IX, h. 153.

³¹² Al-Zāhabi> *Siyar...*, juz XIII, h. 273.

pernyataan al-Tirmizī>ini, katanya: maksudnya adalah hadis tentang halal dan haram, adapun selain itu maka *fihī nazr wa tafsīr*>(padanya masih ada persoalan dan perlu rincian).³¹³ Al-Mizzī>menyebut al-Tirmizī>sebagai: *ahīd al-a'immah al-hāffaz al-mubrazī, wa man nafa'allahu bihi al-muslimīn* (salah seorang imam yang *hāffiz*>lagi terkenal, Allah membuatnya bermanfaat bagi umat Islam).³¹⁴

Kualitas kesīqahan *mukharrij* hadis, seperti al-Tirmizī>tentu tidak dapat diragukan lagi, demikian juga hubungan transmisinya dengan Qutaibah bin Sa'īd. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa al-Tirmizī>*sīqah*, dan sanadnya bersambung.

³¹³ Al-Zāhābī>*Tarājīm*..., h. 153, 155, 156.

³¹⁴ Al-Mizzī>*Tahzīb*..., juz XXVI, h. 250.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat al-Tirmizī>

Ada beberapa riwayat lain yang senada dengan riwayat al-Tirmizī>di atas, yaitu sebagaimana yang tercantum dalam beberapa kitab hadis, seperti dalam kitab *Sūḥīḥ al-Bukhārī*>

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا ليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر: ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والدخول على النساء . فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، أفرأيت الحمى ؟ قال: ((الحمى الموت)) .³¹⁵

Dalam kitab *Sūḥīḥ Ibn Hibbān*:

أخبرنا عبد الله بن محمد بن سلم، قال: حدثنا حرملة بن يحيى، قال: حدثنا ابن وهب، قال: أخبرني عمرو بن الحارث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير أنه سمع عقبة بن عامر يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تدخلوا على النساء)) . فقال رجل من الأنصار: أفرأيت الحمى يا رسول الله ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الحمى الموت)) .³¹⁶

Dalam kitab *Musḥannaf Abi Syaibah*:

حدثنا شعبة بن سوار قال: حدثنا ليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير، عن عقبة بن عامر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إياكم والدخول على النساء)) فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله إلا الحمى؟ فقال: ((الحمى الموت)) .³¹⁷

Dalam kitab *Sūḥīḥ Muslim*:

³¹⁵ Al-Bukhārī>*Sūḥīḥ*.., h. 1333.

³¹⁶ Al-Farisi>*Sūḥīḥ*.., jilid XII, h. 401.

³¹⁷ Ibn Abi Syaibah, *al-Musḥannaf*..., jilid IX, h. 481.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ . حَدَّثَنَا لَيْثٌ . ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ . أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « إِيَّاكُمْ وَالْدُخُولَ عَلَى النِّسَاءِ » . فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ : « الْحُمُو الْمَوْتُ » .³¹⁸

Dalam kitab *Sunan al-Darimi*>

أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ بَسْطَامٍ ، ثنا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا تَدْخُلُوا عَلَى النِّسَاءِ . قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْحُمُو . قَالَ : الْحُمُو الْمَوْتُ . قَالَ يَحْيَى : الْحُمُو : قَرَابَةُ لِلزَّوْجِ .³¹⁹

Dalam kitab *al-Mu'jam al-Kabir*>

حَدَّثَنَا مُطَلَبُ بْنُ شُعَيْبٍ الْأَزْدِيُّ ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : ((إِيَّاكُمْ وَالْدُخُولَ عَلَى النِّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الْحُمُو ؟ قَالَ : ((الْحُمُو الْمَوْتُ)) .³²⁰

Dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*>

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ ، أَنبَأَ أَبُو الْحُسَيْنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَاتِي الْكُوفِيِّ بِبَغْدَادَ ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ حَازِمٍ بْنُ أَبِي غُرْزَةَ الْغَفَارِيِّ ، أَنبَأَ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ، أَنبَأَ اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : ((إِيَّاكُمْ وَالْدُخُولَ عَلَى النِّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ : أَرَأَيْتَ الْحُمُو . قَالَ : ((الْحُمُو الْمَوْتُ)) .³²¹

Dalam kitab *Musnad Abi>Awanah*:

³¹⁸Muslim, *Sahih*.., h. 1196.

³¹⁹Al-Darimi>*Sunan*..., jilid II, h. 361.

³²⁰Al-Tābrani>*al-Mu'jam*..., juz XVII, h. 277.

³²¹Al-Baihaqi>*al-Sunan*..., juz VII, h. 145, 146.

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ الْحَرَّانِيُّ، قَتْنَا يَحْيَى بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابِلِيُّ: قَتْنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: ((إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النَّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ: ((الْحُمُو الْمَوْتُ))³²².

Dalam kitab *al-Jami' li Syu'ab al-Iman*:

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدٍ الصَّفَّارُ، ثَنَا الْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النَّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ: ((الْحُمُو الْمَوْتُ))³²³.

Dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، أَخْبَرَنَا لَيْثٌ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النَّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ: ((الْحُمُو الْمَوْتُ))³²⁴.

حَدَّثَنَا هَاشِمٌ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ مَرَّةً بَنِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْبَرِيُّ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النَّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحُمُو؟ قَالَ: ((الْحُمُو الْمَوْتُ))³²⁵.

Seperti yang dapat dilihat beberapa riwayat di atas, seluruh riwayat ada sesuai redaksinya dengan redaksi yang dimiliki al-Tirmizī> Hanya dua riwayat punya redaksi dengan periwayatan *bi al-ma'na*> yaitu riwayat Ibn Habbān dan al-Darīmī> yang menggunakan: *laʾadkhuluʾalaʾal-nisaʾ*> sebagai ganti dari *iiyakum*

³²² AbuʾAwanah, *Musnad...*, juz III, h. 17.

³²³ Al-Baihaqī>*al-Jami'...*, juz VII, h. 309.

³²⁴ Ahmad, *Musnad...*, juz XXVIII, h. 580, 581.

³²⁵ Ahmad, *Musnad...*, juz XXVIII, h. 618, 619.

wa al-dukhul ‘*ala*’*al-nisa*’ seperti yang jamak digunakan pada hampir semua riwayat di atas. Redaksi selebihnya menggunakan sedikit perbedaan antara satu dengan yang lain, misalnya antara: *ara’aita*, *afara’aita*, dan *illa*’*al-humw*, atau *qata* dan *faqata*. Perbedaan-perbedaan yang tidak signifikan.

Secara sederhana, dapat dikatakan bahwa kandungan matan hadis riwayat al-Tirmizī di atas, memberikan penegasan pelarangan untuk “menyepi” dengan wanita yang bukan mahram. Pelarangan ini relevan dengan hadis lain yang dikutip oleh al-Tirmizī sendiri, yaitu:

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، إِلَّا كَانَ تَالِيَهُمَا الشَّيْطَانُ)) .³²⁶

Artinya:

Dari Nabi Saw. Beliau bersabda: “Tidaklah seorang laki-laki “berduaan” bersama dengan seorang perempuan, kecuali yang ketiganya adalah setan.”.

Kehadiran setan di antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bukan mahramnya, menjadi pemicu munculnya niat-niat yang tidak baik akibat godaan yang dibisikkan setan dalam hati kedua anak manusia itu. Bahkan bisa berujung kepada terjadinya praktik perzinaan. Oleh sebab itu, Alquran sejak awal sudah menegaskan perlu menghindari sarana-sarana yang mengarah kepada praktik tersebut, seperti firman Allah Swt dalam surah al-Isrā’/17 ayat 32:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu dekati zina. Sesungguhnya zina itu merupakan perbuatan dan keji dan cara yang buruk.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kandungan hadis riwayat al-Tirmizī relevan dengan ajaran-ajaran yang terkandung dalam Alquran, bahkan relevan dengan kandungan hadis lainnya.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa hadis riwayat al-Tirmizī berkualitas sahih, karena transmisi sanadnya bersambung di

³²⁶ Al-Tirmizī, *Sunan...*, h. 278.

antara perawi-perawi yang *siqah*, serta tidak ditemukan adanya *syaz* dan *illah* baik pada sanad dan matannya.

D. Kualitas Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Publik

1. Hadis tentang Jilbab Wanita Saat Ihram

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ الرَّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمَاتٍ، فَإِذَا حَادَوْا بِنَا أَسَدَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزْنَا كَشَفْنَاهُ.³²⁷

Artinya:

(Ahmad berkata): Husyaim telah menyampaikan kepada kami (ia) berkata: Yazid bin Abu Ziyad telah memberitakan kepada kami dari Mujahid. dari 'Aisyah berkata: "Para kafilah melintasi kami saat kami berihram bersama Rasulullah Saw., saat mereka berpapasan dengan kami, salah seorang dari kami menjulurkan jilbabnya ke bawah dari kepalanya menutupi wajahnya, bila mereka melintasi kami, kami membukanya".

a. *Takhrij* Hadis

Hadis di atas ditemukan pada *Musnad al-Siddiqah 'Aisyah binti al-Siddiq Radhyallahu 'anha* nomor hadis 24021 dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *Sihh* Ibn Khuzaimah, yaitu: *Kitab al-Manasik, Bab Zikr al-Khabar al-Mufassar li Hazih al-Lafzh Allati Hasabtuha Mujmalatan, wa al-Dalib-[ala] Anna li al-Muhjimah Taghiyah Wajhiha min Gair Intiqab wa La'imsas al-Shub, iz al-Khima Allahi Tustaru bihi Wajhuha Bal Tasdulu al-Shub min Fauq Ra'siha Ala wajhiha au Tustaru Wajhuha Biyadiha au Bikammiha au Biba'd/Siyabiha Mujafiyah Yadiha an Wajhiha* (609), hadis nomor 2691.³²⁸

³²⁷Hadis ditemukan pada *Musnad al-Siddiqah 'Aisyah binti al-Siddiq Radhyallahu 'anha* nomor hadis 24021 dalam Ahmad, *Musnad...*, juz XXXX, h. 21, 22.

³²⁸Ibn Khuzaimah, *Sihh*..., juz IV, h. 203, 204.

- *Al-Sunan al-Kubra* > yaitu: *Kitab al-Hajj, Bab al-Muhjimah Talbisu al-Shub min 'Uluw Fayasturu Wajhaha wa Tujafi Anhu* (78), nomor hadis 9051.³²⁹

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Ahmad

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Ahmad di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	'Aisyah	I	IV
2.	Mujahid	II	III
3.	Yazid bin Abu Ziyad	III	II
4.	Husyaim	IV	I
5.	Ahmad	V	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Ahmad

1. 'Aisyah: (terlampir)

2. Mujahid:

- a. Nama lengkapnya: Abu al-Hajjaj Mujahid bin Jabar al-Qurasyi al-Makhzumi > maula al-Sa'ib bin Abi al-Sa'ib al-Makhzumi > Mujahid wafat pada tahun 102 H.³³⁰
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara beberapa perawi yang disebut sebagai guru Mujahid, yaitu: 'Aisyah, 'Ata' bin Abi Rabah, Abu Hurairah dan lain-lain. Sedangkan murid Mujahid di antaranya, yaitu: Yazid bin Abi Ziyad, Abu Yahya al-Qattat, al-Minhaj bin 'Amru dan lain-lain.³³¹

³²⁹ Al-Baihaqi > *al-Sunan...*, juz V, h. 75.

³³⁰ Al-Mizzi > *Tahzib...*, jilid XXVII, h. 229, 234. Al-Bukhari > *al-Tarikh...*, jilid VII, h. 411.

³³¹ Al-Mizzi > *Tahzib...*, jilid XXVII, h. 229, 230, 232.

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Abu>Ḥatīm al-Rāzī>berkata: dia (Mujāhid) meriwayatkan (hadis) dari ‘Aisyah secara *mursal*, dia (Mujāhid) tidak ada mendengarkan (hadis) darinya (‘Aisyah). Yahyā>bin Ma‘īn> berkata: Mujāhid tidak ada mendengarkan (hadis) dari ‘Aisyah.³³² Yahyā>bin Sa‘īd al-Qaṭṭān> berkata: *kana faqihan ‘aliman siqatan kasiṭ al-hadīṣ*³³³ Ungkapannya yang lain: *mursalat> Mujāhid ahḥabbu ilayya min mursalat> ‘Atṭ>* (hadis-hadis *mursal* Mujāhid sangat aku sukai daripada hadis-hadis *mursal* ‘Atṭ>). Sama halnya dengan ungkapan Abu>Dawūd, ketika ditanya: hadis-hadis *mursal* ‘Atṭ> lebih Anda sukai, atau hadis-hadis *mursal* Mujāhid? Abu>Dawūd menjawab: hadis-hadis *mursal* Mujāhid, *‘Atṭ> kana yahḥmilu ‘an kulli dḥrb* (kalau) ‘Atṭ> selalu punya masalah).³³⁴ Ayyūb pernah berkata kepada Laīs>bin Abi>Salīm: perhatikan hadis yang Anda dengar dari dua orang, rapatkan tanganmu pada kedua orang tersebut, yaitu: Ṭāwūs> dan Mujāhid.³³⁵ Al-Zāḥabī> berkata: *iman fi>al-qira’ah wa al-tafsīr> ḥijjah*.³³⁶ Ibn al-Madīnī> berkata: *sami’a Mujāhid min ‘Aisyah*. Al-Zāḥabī> berkata: *bala qad sami’a minha>syai’an yasīran* (tentu saja, Mujāhid mendengarkan sedikit (hadis) dari ‘Aisyah).³³⁷

Berdasarkan penilaian-penilaian di atas, dapat dikatakan bahwa Mujāhid adalah seorang yang *siqah*. Mujāhid tidak pernah melakukan *tadlis*, dengan demikian sanadnya dinyatakan bersambung.

³³² Al-Rāzī> *Kitāb...*, jilid VIII, h. 319.

³³³ Ibn Sa‘īd, *Kitāb...*, juz VIII, h. 28.

³³⁴ Al-Mizzī> *Tahẓīb...*, jilid XXVII, h. 233.

³³⁵ Al-Bukhārī> *al-Tarīkh...*, jilid VII, h. 412.

³³⁶ Al-Zāḥabī> *al-Kasyif...*, jilid II, h. 240. Lihat bagaimana pembuktian adanya periwayatan Mujāhid dari ‘Aisyah pada tahkik dalam kitab *al-Kasyif*.

³³⁷ Al-Zāḥabī> *Siyar...*, juz IV, h. 451.

3. Yazid bin Abi Ziyad

- a. Nama lengkapnya: Abu 'Abdillah Yazid bin Abi Ziyad al-Qurasyi al-Hasyimi *maulatum* al-Kufi, wafat pada tahun 136 H.³³⁸
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Yazid bin Abi Ziyad memiliki beberapa orang guru, di antaranya: Mujahid bin Jabr al-Makki, Ibrahim al-Nakha'i, 'Ikrimah *maula* Ibn 'Abbas dan lain-lain. Di antara murid Yazid bin Abi Ziyad, yaitu: Husyaim bin Basyir, Sufyan bin 'Uyainah, Syu'bah bin al-Hajjaj dan lain-lain.³³⁹
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Fudail berkata: *kana min a'immah al-Syi'ah al-kibar* (dia adalah bagian dari imam senior kelompok Syiah). Ahmad berkata: *lam yakun bi al-hafiz* (tidak *hafiz*), ungkapannya yang lain: *laisa bi zaka*. Ibn Ma'in berkata: *la yuhajju bihi* (tidak dapat dijadikan hujah), dalam ungkapannya yang lain: *laisa bi al-qawi*, ungkapan lain: *dhi'if al-hadis*. Al-'Ijli berkata: *Kufi siqah* (warga Kufah yang *siqah*) *ja'iz al-hadis wa kana bi akhirhi yulaqqan*.³⁴⁰ Al-Sa'di berkata: *sami'tuhum yudhi'ifun hadisahu* (aku dengar mereka (pakar hadis) mendaifkan hadisnya).³⁴¹ 'Abdullah bin Mubarak berkata: *akrim bihi* (muliakanlah dia). Abu Zur'ah berkata: *layyin*. Abu Dawud berkata: *la a'lam ahadan taraka hadisahu* (aku tidak tahu ada orang yang meninggalkan hadisnya). Ibn 'Adi *ma'a dhi'ifihi yuktabu hadisahu* (bersama dengan kedaifannya, hadisnya (boleh) ditulis).³⁴² Abu Hatim berkata: *laisa bi al-qawi*.³⁴³ Ibn Hajar al-Asqalani berkata: *dhi'if kabara fatagayyara wa shara yutalaqqan wa kana*

³³⁸ Al-'Asqalani, *Tahzib...*, juz II, h. 414.

³³⁹ Al-Mizzi, *Tahzib...*, jilid XXXII, h. 136, 137.

³⁴⁰ Al-'Ijli, *Ma'rifah...*, juz II, h. 364.

³⁴¹ Ibn 'Adi, *al-Kamil...*, juz IX, h. 163, 164.

³⁴² Al-Zahabi, *Tazhib...*, jilid X, h. 75.

³⁴³ Al-Razi, *Kitab...*, jilid IX, h. 265.

Syīḡyyan (daif, karena usianya pikun dan harus dibisikkan, seorang penganut Syiah).³⁴⁴

Dari komentar-komentar di atas dapat dikatakan bahwa Yazīd bin Abi>Ziyād berkualitas daif. Sanad Yazīd bin Abi>Ziyād tidak bersambung, sebab dia menggunakan lafal ‘an‘anah, serta tergolong perawi yang melakukan *tadlis*.³⁴⁵

4. Husyaim

- a. Nama lengkapnya: Abu>Mu‘awiyah Husyaim bin Basyir>bin al-Qasim bin Dinar> al-Sulami> lahir pada tahun 104 H, dan wafat di Bagdad pada Syakban tahun 183 H.³⁴⁶
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Husyaim mendapatkan informasi tentang hadis dari beberapa orang perawi, di antaranya yaitu: Yazīd bin Abi>Ziyād, Ya‘la>bin ‘Atā> al-‘Amiri> Abu>Ishaq al-Syaibani> dan lain-lain. Selanjutnya Husyaim menyampaikan kembali hadis yang diperolehnya kepada beberapa orang perawi, di antaranya: Ahmad bin Hanbal, Abu>Khaisamah Zuhair bin Hārīb, Ziyād bin Ayyub al-Tūsi> dan lain-lain.³⁴⁷
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hajar al-‘Asqalani>berkata: *ṣiḡqah ṣabt kasī> al-tadlis wa al-irṣab al-khafī>* (*ṣiḡqah ṣabt* banyak menyakukan *tadlis* dan *al-irṣab al-khafī>*).³⁴⁸ Al-‘Ijli>berkata: *wasit> ṣiḡqah, wa kana yudallisu wa kana yu‘addu min ḥfḡfa> al-ḥadis>* (dan dia melakukan *tadlis*, dia dianggap bagian dari para *ḥfḡfīz* hadis).³⁴⁹ Ibn Sa‘d berkata: *kana ṣiḡqah, kasī> al-ḥadis>*

³⁴⁴ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., h. 601.

³⁴⁵ Al-‘Asqalani>*Ta‘rif*..., h. 159.

³⁴⁶ Al-Mizzi>*Tahzīb*..., jilid XXX, h. 272, 288. Ibn Sa‘d, *Kitab*..., juz IX, h. 315.

³⁴⁷ Al-Mizzi>*Tahzīb*..., jilid XXX, h. 275.

³⁴⁸ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., h. 574.

³⁴⁹ Al-‘Ijli>*Ma‘rifah*..., juz II, h. 334.

ṣabṭ, yudallisu kaṣīran, fama>qala fi>ḥadīṣihi akhbarana>fa huwa>ḥujjah wa ma>lam yaqul fihi akhbarana>falaisa bi syai' (hadisnya yang menyebutkan "akhbarana"> maka hadisnya dapat dijadikan hujah, hadisnya yang tidak menyebutkan "akhbarana"> maka hadisnya tidak berarti apa-apa).³⁵⁰ Ḥammad bin Zaid berkata: aku tidak pernah melihat kalangan ahli hadis yang lebih cerdik daripada dia (Husyaim). Ibn Mahdi> berkata: dia (Husyaim) lebih *ḥafīz*> tentang hadis daripada Sufyan al-Sāuri>³⁵¹ Ahmad bin Ḥanbal berkata: Husyaim tidak ada mendengarkan (hadis) dari Yazīd bin Abi>Ziyād, tidak pula dari Abu>Khalīd, Sayyar>, Musa>al-Juhani>serta 'Ali>bin Zaid bin Jud'an>, kemudian banyak lagi yang disebutkan Ahmad, maksudnya riwayat Husyaim dari mereka itu adalah *mudallas*. Waḥb bin Jarīr> bertanya kepada Syu'bah: apakah kami (boleh) menulis (hadis) dari Husyaim? Syu'bah menjawab: ya, walaupun dia meriwayatkan hadis kepada kalian dari Ibn 'Umar, maka percayalah. Ahmad bin Ḥanbal bercerita: aku telah bersama Husyaim selama empat atau lima tahun. Aku tidak pernah menanyakan apapun kepadanya kecuali dua kali karena memuliakannya. Dia banyak bertasbih saat (membaca) hadis, dia membaca di sela-sela itu: *la>ilaha illallah* dengan suara yang panjang. Abu>Ḥatīm berkata: dia (Husyaim) tidak (perlu) ditanya lagi tentang kejujuran, amanah dan kebajikannya. Perkataan Abu>Ḥatīm yang lain: *ṣiqah*.³⁵² 'Abdullah bin al-Mubarak berkata: Masa (zaman) itu bisa merubah hafalan orang, (tetapi) tidak bisa merubah hafalan Husyaim.³⁵³

³⁵⁰ Ibn Sa'd, *Kitab...*, juz IX, h. 315.

³⁵¹ Al-Ḥusaini>*Kitab...*, h. 1814.

³⁵² Al-Razi>*Kitab...*, jilid IX, h. 115.

³⁵³ Al-Zahabi>*Siyar...*, juz VIII, 289, 290.

Dari komentar-komentar di atas, dapat dikatakan bahwa Husyaim berkualitas *ṣiḡah*. Husyaim dikenal sering melakukan *tadlis*,³⁵⁴ tetapi lafal yang digunakannya adalah *akhbarana*, dalam teori umum, perawi *mudallis* yang menggunakan lafal ini dan semisalnya, jika perawi tersebut berkualitas *ṣiḡah*, dan ada informasi guru-murid dengan Yazid bin Abi Ziyad, maka sanadnya bisa dinyatakan bersambung. Akan tetapi dari komentar Ahmad di atas, disimpulkan bahwa sanad Husyaim tidak bersambung.

5. Ahmad: (terlampir)

³⁵⁴ Al-‘Asqalani *Ṭa’rif*..., h. 158. Ibn al-‘Ajami *al-Tibyān*..., h. 59. Al-Nasa’i *Zikr*..., h. 122.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Ahmad

Jika dilakukan penelusuran terhadap kitab-kitab hadis terkenal lainnya, maka akan ditemukan riwayat-riwayat yang senada dengan riwayat Ahmad di atas, seperti yang ditemukan dalam kitab *Sahih Ibn Khuzaimah*:

و قد روي يزيد بن أبي زياد - وفي القلب منه - عن مجاهد، عن عائشة، قالت. كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن محرمون، فإذا مر بنا الركب سد لنا الثوب على وجهنا. حدثناه عبد الله بن سعيد الأشج، حدثنا ابن إدريس، قال: سمعت يزيد بن أبي زياد، ح وحدثنا يوسف بن موسى، حدثنا جرير؛ ح حدثنا محمد بن هشام، حدثنا هشيم جميعا عن يزيد بن أبي زياد. قال في حديث جرير: فإذا جاوزنا...، وفي حديث هشيم: فإذا جاوزنا كشفناه.³⁵⁵

Dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*>

أخبرنا أبو علي الروذباري، أنبأ محمد بن بكر، ثنا أبو داود، ثنا أحمد بن حنبل، ثنا هشيم، أنبأ يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن محرمات فإذا جازوا بنا سدلت إحداها جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزوا كشفناه.))³⁵⁶.

Redaksi dari riwayat Ahmad, tampaknya sama dengan redaksi yang riwayat Ibn Khuzaimah dan al-Baihaqi> dengan sedikit perbedaan yang tidak signifikan. Redaksi yang dimiliki Ahmad sedikit agak panjang daripada redaksi Ibn Khuzaimah. Ahmad menggunakan *al-rukban*, *muhfimat*, *asdalat*, *jilbab*, dan *min ra'siha*> *'ala*> *wajhiha*> sedangkan Ibn Khuzaimah menggunakan *al-rakbu*, *muhrimun*, *sadala*, *squb*, dan *'ala*> *wajhina*> Riwayat Ahmad tidak menggunakan

³⁵⁵ Ibn Khuzaimah, *Sahih*..., juz IV, h. 203, 204.

³⁵⁶ Al-Baihaqi>*al-Sunan*..., juz V, h. 75.

kata *nahhu* sebelum *muhfimat*, memakai *hazu*, *asdalat* dan *jawazana*, sedangkan al-Baihaqi memakai kata *nahhu* sebelum *muhfimat*, *jazu*, *sadala*, dan *jawazana*. Tetapi sangat disayangkan seluruh riwayat yang ada melalui jalur Yazid bin Abi Ziyad yang berkualitas daif, sehingga sulit membuktikan mana redaksi yang original dari Nabi Muhammad saw.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa hadis riwayat Ahmad adalah hadis yang daif, karena transmisi sanadnya terputus, dan adanya perawi yang daif. Matan riwayat Ahmad tersebut, tidak mengandung syaz dan 'illah.

2. Hadis tentang Jilbab Wanita di Luar Rumah

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ تَوْرٍ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ ابْنِ خُثَيْمٍ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ لَمَّا نَزَلَتْ (يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْغُرَبَانَ مِنَ الْأَكْسِيَةِ.³⁵⁷

Artinya:

(Abu Dawud berkata): Muhammad bin 'Ubaid telah menceritakan kepada kami (katanya): Ibn Sa'ur telah menceritakan kepada kami dari Ma'mar dari Ibn Khusaim dari Safiyah binti Syaibah, dari Umm Salamah ia berkata: "Ketika turun ayat: *Yudnina 'alaihinna min jalabibinna* (hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya), wanita-wanita Anshar keluar seakan di atas kepala mereka ada burung gagak - karena tertutup kerudung hitam".

a. Takhrij Hadis

Hadis di atas tercantum pada *Kitab al-Libas/31, Bab Fi Qaulih Ta'ala Yudnina 'alaihinna min jalabibinna/29*, nomor hadis 4101 dalam *Sunan Abi Dawud*. Hadis yang senada juga dapat ditemukan pada kitab *Tafsir Ibn Abi Hatim al-Razi*, yaitu pada penafsiran: *Surah al-Ahزاب, Qauluhu Ta'ala Ya*

³⁵⁷ Abu Dawud, *Sunan...*, h. 448.

Ayyuha al-Nabi>Qul li Azwajika wa Banatika wa Nisa>al-Mu'minin>Yudninna 'alaihinna min Jalabibihinna, nomor hadis 17784 dan 17785.³⁵⁸

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Abu>Dawud

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Abu>Dawud di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	Umm Salamah	I	VI
2.	Safiyah binti Syaibah	II	V
3.	Ibn Khusaim	III	IV
4.	Ma'mar	IV	III
5.	Ibn Sa'ur	V	II
6.	Muhammad bin 'Ubaid	VI	I
7.	Abu>Dawud	VII	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Abu>Dawud

1. Umm Salamah: (terlampir)

2. Safiyah binti Syaibah

- a. Nama lengkapnya: Umm Hujair Safiyah binti Syaibah al-Hajib bin 'Usman bin Abi>Talhah bin 'Abd al-'Uzza>bin 'Usman bin 'Abd al-Dar>bin Qusay al-'Abdariyah, yang hidup sekitar tahun 9 H.³⁵⁹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Safiyah meriwayatkan hadis dari Nabi Muhammad Saw.³⁶⁰ Selain itu dia juga memperoleh informasi

³⁵⁸Abd al-Rahman bin Muhammad Ibn Idris>al-Razi>Ibn Abi>Abi>Hatim, *Tafsir>al-Qur'an>al-'Azim* (Cet. I; Riyad: Maktabah Nazar>Mustafa>al-Bazz, 1997), h. 3154.

³⁵⁹Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXXV, h. 212. Al-Zahabi>*Tazhib...*, jilid XI, h. 147.

³⁶⁰Tetapi hal ini dibantah oleh al-Daruqutni>dengan mengatakan bahwa Safiyah tidak bertemu dengan Nabi Muhammad saw. Al-'Asqalani>*Taqrib...*, h. 749. Hal ini juga yang terindikasi dari pendapat al-Zahabi>yang menurutnya bahwa riwayat-riwayat yang berasal dari Safiyah dari Nabi yang termaktub pada kitab hadis Abu>Dawud, al-Nasa'i>dan Ibn Majah, adalah riwayat-riwayat yang *mursal*. Al-Zahabi>*al-Kasyif...*, jilid II, h. 512.

tentang hadis dari Umm Salamah, Asma> bin Abi>Bakr, ‘Aisyah dan lain-lain. Sāfiyah meriwayatkan kembali hadis yang diperolehnya kepada beberapa orang, seperti: ‘Abdullah bin ‘Usman bin Khusaim, Ibrahim bin Muhajir, al-Hasan bin Muslim bin Yannaq dan lain-lain.³⁶¹

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hibban menyebut nama Sāfiyah binti Syaibah.³⁶² Al-‘Ijli>berkata: *makiyyah tabi‘iyah siqah* (warga Mekah, dari kalangan tabiin yang *siqah*).³⁶³

Berdasarkan pernyataan di atas, dapat dikatakan bahwa Sāfiyah binti Syaibah adalah perawi yang *siqah*. Sanad Sāfiyah binti Syaibah bisa dipastikan bersambung, karena dua alasan. Pertama, adanya informasi tentang hubungan transmisi Sāfiyah binti Syaibah dengan gurunya, Umm Salamah. Kedua, meskipun menggunakan lafal ‘*an‘anah*, tetap dianggap tidak menjadi masalah, sebab Sāfiyah binti Syaibah tidak pernah melakukan *tadlis*.

3. Ibn Khusaim

- a. Nama lengkapnya: Abu>‘Usman ‘Abdullah bin ‘Usman bin Khusaim al-Qari>al-Makki> yang wafat pada tahun 132 H.³⁶⁴
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn Khusaim memiliki beberapa orang guru, di antaranya: Sāfiyah binti Syaibah, Syahr bin Hasyab, Tāhah bin Yahya> bin Tāhah bin ‘Ubaidillah dan lain-lain. Ibn Khusaim memiliki beberapa orang murid, seperti: Ma‘mar bin Rasyid, Jarir> bin ‘Abd al-Hamid, Hafs> bin Giyas> dan lain-lain.³⁶⁵

³⁶¹ Al-Mizzi> *Tahzīb*..., jilid XXXV, h. 211, 212.

³⁶² Ibn Hibban, *Kitab*..., juz IV, h. 386.

³⁶³ Al-‘Ijli> *Ma‘rifah*..., juz II, h. 454.

³⁶⁴ Al-‘Asqalani> *Tahzīb*..., juz II, h. 383.

³⁶⁵ Al-Mizzi> *Tahzīb*..., jilid XV, h. 280, 281.

- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Ma‘īn berkata: *ṣiqah*. Al-‘Ijli>makki> *ṣiqah* (warga Mekah yang *ṣiqah*).³⁶⁶ Abu>Ḥatim berkata: *ma‘bihi ba’s, ṣiqah* *al-ḥadis*.³⁶⁷ Al-Nasa’i>berkata: *ṣiqah*, ungkapannya yang lain: *laisa bi al-qawi*. Ibn H̥bban> menyebut nama Ibn Khusa'im dalam *al-Siqat*.³⁶⁸ Ibn ‘Adi> berkata: *wa huwa ‘aziz al-ḥadis, wa aḥadisuhu aḥadis, ḥṣan*. Ibn Sa’d> berkata: *ṣiqah wa lahu aḥadis, ḥṣanah*.³⁶⁹ ‘Ali>al-Madini>berkata: *Ibn Khusa'im munkar al-ḥadis, wa kana ‘alayya khuliqa li al-ḥadis*.³⁷⁰ Ibn H̥jar> al-‘Asqalani>berkata: *ṣḍuq*.

Ada dua arus penilaian terkait dengan kualitas Ibn Khusa'im, yaitu kritikus hadis yang mentajrib, dan yang lainnya menta‘di. Tajrib yang ada berasal dari kritikus yang punya “kecenderungan” *tasyaddud*, seperti ‘Ali>al-Madini> dan al-Nasa’i>. Berdasarkan kaidah yang ada, dan ditambah lagi ada *ta‘di* dari kalangan kritikus yang *mu‘tadil*, maka *tajrib/tajrib* ini tidak dapat merusak kualitas Ibn Khusa'im. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Ibn Khusa'im berkualitas *ṣiqah*, atau setidaknya *ṣḍuq*.

Pada sanad hadis di atas, Ibn Khusa'im menggunakan lafal ‘an‘anah. Akan tetapi hal ini tidaklah “mengganggu” kontinuitas sanad, karena tiga hal. Pertama, Ibn Khusa'im adalah seorang yang *ṣiqah*. Kedua, adanya informasi hubungan transmisi hadis antara Ibn Khusa'im dengan Sa‘fiyah binti Syaibah. Ketiga, Ibn Khusa'im tidak termasuk perawi *mudallis*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sanad Ibn Khusa'im bersambung.

³⁶⁶ Al-‘Ijli>Ma‘rifah..., juz II, h. 46. Mah̥mud, *al-Mugni>*, h. 135. Al-H̥saini>Kitab..., h. 891.

³⁶⁷ Al-Razi>Kitab..., jilid V, h. 112. Al-Zāhābi>al-Kasyif..., jilid I, h. 573.

³⁶⁸ Ibn H̥bban>, *Kitab...*, juz V, h. 34.

³⁶⁹ Ibn Sa’d, *Kitab...*, juz VIII, h. 49.

³⁷⁰ Al-‘Asqalani>Tahzīb..., juz II, h. 383.

4. Ma‘mar

- a. Nama lengkapnya: Abu‘Urwah Ma‘mar bin Rasyid al-Azdi>al-Huddani> *maulabum*. Ma‘mar lahir pada 95/96 H. Ma‘mar berasal dari Basrah, kemudian menjadi *nazib>al-Yaman* (pendatang dan akhirnya menetap di Yaman). Ma‘mar wafat pada tahun 154 H, yaitu pada usia 58 tahun.³⁷¹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara deretan nama Ma‘mar, yaitu: ‘Abdullah bin ‘Usman bin Khusaim, Suhail Ibn Abi>Sahl, Ibrahim bin Maisarah dan lain-lain. Di antara muridnya yaitu: Muhammad bin Sa‘ur al-San‘ani> Syu‘bah bin al-Hajjaj, ‘Abdullah bin Mubarak dan lain-lain.³⁷²
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn al-Madini> dan Abu>Hatim menganggap bahwa Ma‘mar sebagai salah seorang yang tergolong *fiman dar>a al-isnad>‘alahim* (pusaran sanad hadis). Ibn Juraij berkata: *‘alaikum bi haz>al-rajul* (perhatikan dengan dengarkanlah orang ini), yakni Ma‘mar, maka sesungguhnya tiada lagi orang yang tersisa di masanya yang lebih alim daripadanya. Abu>Hatim berkata: apa yang disampaikan Ma‘mar di Basrah, maka padanya *agab>* (kesalahan-kesalahan), dan dia *s>al-h>dis>*³⁷³ Ahmad berkata: kami tidak menghimpun seorangpun dengan Ma‘mar, kecuali aku menemukan Ma‘mar lebih unggul dari segi menuntut ilmu, maka dia adalah orang yang paling rajin menuntut ilmu di zamannya. Ibn Ma‘in> berkata: *s>qah*. ‘Amru>bin ‘Ali> berkata: *kat>a min as>laq al-na>* (dia (Ma‘mar) salah seorang yang paling jujur). Al-‘Ijli> berkata: *s>qah rajul s>al-h>dis>*³⁷⁴ Ibn Hajar al-‘Asqalani> berkata: *s>qah s>abt fad>l*, kecuali ada

³⁷¹ Al-‘Asqalani> *Taqrib*..., h. 541. Al-Zahabi> *Siyar*..., juz VII, h. 5, 14, 15.

³⁷² Al-Mizzi> *Tahzib*..., jilid XXVIII, h. 304-306.

³⁷³ Al-Razi> *Kitab*..., jilid VIII, h. 257.

³⁷⁴ Al-‘Ijli> *Ma‘rifah*..., juz II, h. 290.

“sesuatu” pada periwayatannya dari Sa‘bit, al-A‘masy dan Hisyam bin ‘Urwah, demikian juga terhadap hadis yang disampaikannya di Basrah.³⁷⁵ Ya‘qub bin Syaibah berkata: Ma‘mar *siqah, shalih* sa‘bit ‘an al-Zuhri> Al-Nasa‘i> berkata: *siqah ma‘mun*. Yahya>bin Ma‘in berkata: jika Ma‘mar menyampaikan hadis kepada Anda yang bersumber dari orang-orang Irak, maka berbedalah (jangan terima), kecuali bersumber dari al-Zuhri> dan Ibn Tawus, karena sesungguhnya hadis Ma‘mar dari keduanya itu *mustaqim*. Adapun yang bersumber dari orang Kufah dan Basrah, maka tidak demikian, dan Ma‘mar tidak mengamalkan apapun dari hadis al-A‘masy. Al-Khalili> berkata: *ashla> ‘alaihi al-Syafi‘i>* (al-Syafi‘i> memujinya (Ma‘mar)).³⁷⁶ Ibn Hibban> berkata: *kana faqihan mutqinan hafizun wari‘an* (dia (Ma‘mar) pakar keagamaan, *mutqin*, *hafiz* dan warak).³⁷⁷ Hisyam bin Yusuf berkata: *aqama Ma‘mar ‘indana>isyirna sanatana ma‘ra’aina lahu kitaba* (Ma‘mar bersama kami selama dua puluh tahun, kami tidak melihat dia punya kitab). Al-Zahabi> mengomentari penuturan Hisyam ini dengan mengatakan: dia (Ma‘mar) menyampaikan hadis kepada mereka melalui hafalannya.³⁷⁸

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, secara umum menunjukkan *ta’dib>* kepada Ma‘mar. Akan tetapi ada beberapa pernyataan *tajrib>* seperti yang dinyatakan oleh Abu>Hatim, bahwa riwayat Ma‘mar di Basrah memuat *agabit>* (kesalahan-kesalahan), yang diamini juga oleh Ibn Hajar al-‘Asqalani> Demikian juga halnya, jika Ma‘mar meriwayatkan dari orang-orang Irak. Selain menyebut tempat perawi, di atas juga disebut nama beberapa orang perawi yang menjadi

³⁷⁵ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., h. 541.

³⁷⁶ Al-‘Asqalani>*Tahzib*..., juz IV, h. 125, 126.

³⁷⁷ Ibn Hibban>*Kitab*..., juz VII, h. 484.

³⁷⁸ Al-Zahabi>*Siyar*..., juz VII, h. 8.

“masalah” pada periwayatan Ma‘mar, yaitu: Sābit, al-A‘masy dan Hisyam bin ‘Urwah. Setelah memperhatikan dengan seksama “spesifikasi-spesifikasi” *tajrib* yang disampaikan para kritikus hadis di atas, maka dapat dikatakan bahwa hadis ini tidak terkena sama sekali dengan “spesifikasi-spesifikasi” *tajrib* di atas. Akhirnya dapat dinilai bahwa Ma‘mar berkualitas *ṣiqah*.

Ma‘mar menggunakan lafal ‘*an‘anah* pada hadis ini. Sementara Ma‘mar juga diinformasi melakukan *tadlis*, tetapi berada pada “nominasi” *lam yusaf bizalika illa nadiran jiddan* (perawi yang jarang sekali melakukan *tadlis*).³⁷⁹ Jika informasi ini dikorelasikan dengan informasi adanya hubungan guru-murid antara Ma‘mar dengan Ibn Khusa'im, ditambah lagi kualitas Ma‘mar yang telah disebutkan di atas, maka dapat dikatakan dalam riwayat ini Ma‘mar memiliki sanad yang bersambung.

5. Ibn Sa'ur

- a. Nama lengkapnya: Abu‘Abdillah Muḥammad bin Sa'ur al-‘Abid al-Sān‘ani> al-Yamani>Ibn Sa'ur wafat sekitar tahun 190-an H.³⁸⁰
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn Sa'ur mendapatkan informasi tentang hadis dari beberapa orang perawi, di antaranya: Ma‘mar bin Rasyid,³⁸¹ ‘Abd al-Malik bin Juraij, ‘Auf al-A‘rabi>dan lain-lain. Di antara muridnya, yaitu: Muḥammad bin ‘Ubaid bin Hishab, ‘Abd al-Razzaq bin Hammam, Ibrahim bin Khalid al-Sān‘ani>dan lain-lain.³⁸²
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Yahya>bin Ma‘in> berkata: *ṣiqah*. Abu>Zur‘ah> menganggap Ibn Sa'ur *afdal* daripada Hisyam bin Yusuf dan ‘Abd

³⁷⁹Misfir bin Garamillah al-Dumaini> *al-Tadlis laisa fi>al-Hadis Ḥaqiqatuhu wa Aqsamuhu wa Ahkamuhu wa Maratibuhu wa al-Mausufuna bihi* (Cet. I; Riyad: t.p.,1992) h. 235.

³⁸⁰Ibn Hibban, *Kitab...*, juz IX, h. 57.

³⁸¹Al-Zahabi>*al-Kasyif...*, jilid II, h. 161.

³⁸²Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXIV, h. 562.

al-Razzaq. Abu-Hatim memberi kesannya tentang Ibn Saur: *al-fadl wa al-'ibadah wa al-sdq* (keutamaan, peribadatan dan kejujuran).³⁸³ Ibn Hibban mencantumkan nama Ibn Saur dalam *al-Siqat* dan berkata: *kana shawwaman qawwaman* (dia seorang yang konsisten berpuasa).³⁸⁴ Al-Nasa'i menilainya *siqah*.³⁸⁵ Ibn Hajar al-'Asqalani berkata: *siqah*.³⁸⁶

Tidak ada *tajrib* yang ditujukan kepada Ibn Saur. Dengan demikian Ibn Saur berkualitas *siqah*. Lafal transmisi '*an'anah* Ibn Saur tidaklah menjadi persoalan di sini. Sebab, Ibn Saur tidak pernah melakukan *tadlis* serta adanya informasi yang menunjukkan hubungan guru-murid seperti yang tertera di atas. Sehingga dapat dinyatakan bahwa sanad Ibn Saur bersambung.

6. Muhammad bin 'Ubaid

- a. Nama lengkapnya: Muhammad bin 'Ubaid bin Hisab al-Gubari>al-Basji> Muhammad bin 'Ubaid wafat pada tahun 238 H.³⁸⁷
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Muhammad bin 'Ubaid memiliki beberapa orang guru, di antaranya: Muhammad bin Saur al-San'ani>Isma'il bin 'Ulayyah, Ja'far bin Sulaiman al-Diba'i>dan lain-lain. Di antara murid Muhammad bin 'Ubaid, yaitu: Muslim, Abu Dawud, Abu Ya'la>Ahmad bin 'Ali>Ibn al-Musanna>al-Mausili>dan lain-lain.³⁸⁸
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Abu-Hatim berkata: *shduq*.³⁸⁹ Ibn Hajar al-'Asqalani>berkata: *siqah*.³⁹⁰ Ibn Hibban mencantumkan nama Muhammad

³⁸³ Al-Razi>*Kitab...*, jilid VII, h. 218.

³⁸⁴ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz IX, h. 57.

³⁸⁵ Al-Zahabi>*Tazhib...*, jilid VIII, h. 59.

³⁸⁶ Al-'Asqalani>*Taqrib...*, h. 471.

³⁸⁷ Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXVI, h. 60, 61. Al-Zahabi>*al-Kasyif...*, jilid II, h. 198.

³⁸⁸ Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXVI, h. 60, 61.

³⁸⁹ Al-Razi>*Kitab...*, jilid VIII, h. 11.

³⁹⁰ Al-'Asqalani>*Taqrib...*, h. 495.

bin ‘Ubaid dalam *al-Siqat*.³⁹¹ Al-Gassani al-Andalusi berkata: *siqah*.³⁹² Abu Dawud berkata: *‘indi hujjah* (menurutku, bisa dijadikan hujah). Al-Nasa’i berkata: *siqah*.³⁹³

Dari paparan di atas, dapatlah dikatakan bahwa Muhammad bin ‘Ubaid adalah perawi yang *siqah*. Sanadnya dinilai bersambung.

7. Abu Dawud: (terlampir)

³⁹¹ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz IX, h. 89.

³⁹² Abu ‘Ali al-Husain bin Muhammad bin Ahmad al-Jayani al-Gassani al-Andalusi *Tasmiyah Syuyukh Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 92.

³⁹³ Al-Zahabi, *Tazhib...*, jilid VIII, h. 206. Al-Mizzi, *Tahzib...*, jilid XXVI, h. 61.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Abu>Dawud

Ada riwayat lain yang senada dengan riwayat Abu>Dawud di atas, yaitu yang terdapat dalam kitab *Tafsir>Ibn Abi>Hātim al-Rāzi>*

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿يُذِنُ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾ خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُؤُوسِهِنَّ الْغُرَبَانَ مِنْ أَكْسِيَةِ سَوْدٍ يَلْبَسْنَهَا. أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الطَّهْرَانِيُّ فِي مَا كَتَبَ إِلَيَّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ ابْنِ خَثِيمٍ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ شَيْبَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿يُذِنُ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾ خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُؤُوسِهِنَّ الْغُرَبَانَ مِنَ السَّكِينَةِ وَعَلَيْهِنَّ أَكْسِيَّةٌ سَوْدٌ يَلْبَسْنَهَا.³⁹⁴

Berdasarkan riwayat pembandingan di atas, maka tampak bahwa redaksi Abu>Dawud lebih pendek daripada redaksi yang dimiliki oleh Ibn Abi>Hātim. Redaksi yang “teralpakan” dari riwayat Abu>Dawud adalah *sudin yalbasnaha>* dan *wa ‘alaihinna aksiyatun sudun yalbasnaha>*. Menurut peneliti, perbedaan ini antara kedua riwayat ini tidak menjadi masalah, sebab kedua sama-sama diriwayatkan oleh perawi-perawi yang *sīqat>*. Sementara itu, riwayat ini hanya bersifat *mauquf>* (sampai kepada sahabat, Umm Salamah).

Berdasarkan kritik sanad dan matan hadis di atas, peneliti menyimpulkan bahwa hadis riwayat Abu>Dawud berkualitas sahih. Sanad hadis riwayat Abu>Dawud terbukti bersambung, dengan periwayatan dari perawi-perawi yang *sīqah* dan *shāduq>*, serta sanad dan matan yang tidak mengandung *syaz>* dan ‘illah.

³⁹⁴Ibn Abi>Abi>Hātim, *Tafsir>...*, h. 3154. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mansūr>fi>Tafsir>al-Ma’sūm>*, juz XII (Kairo: Markaz li al-Buḥṡ wa al-Dirasat>al-‘Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2003), h. 141.

3. Hadis tentang Jilbab Wanita Salat di Lapangan

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانٍ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُخْرِجَهُنَّ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ وَالْتَّحْرِ، قَالَ: قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: فَقُلْنَا: أَرَأَيْتَ إِحْدَاهُنَّ لَا يَكُونُ لَهَا جِلْبَابٌ؟ قَالَ: ((فَلْيَلْبِسْهُمَا أَحَدَهُمَا مِنْ جِلْبَابِهَا)).³⁹⁵

Artinya:

(Ibn Majah berkata): Abu>Bakr bin Abi>Syaiabah telah menyampaikan kepada kami, dia berkata: Abu>Usamah telah menyampaikan kepada kami dari Hisyam bin Hassan, dari Hafshah binti Sirin dari Umm Atiyyah, ia berkata: Rasulullah Saw. telah memerintahkan agar kami (menyuruh) mereka (kaum wanita) keluar di hari raya 'Idul fitri dan 'Idul adha. Ia berkata, Umm Atiyyah berkata: kami bertanya: “Bagaimana pendapat tuan jika salah seorang dari kami tidak mempunyai jilbab?” Beliau (Rasulullah Saw.) menjawab: “Hendaklah saudara wanitanya memakaikan dari jilbab miliknya.”

a. Takhrij>Hadis

Hadis di atas ditemukan pada *Kitab Iqamah al-Salat wa al-Sunnah* (5), *Bab MaJa'a fi>Khuru>al-Nisa>fi>al-'Idain* (165), nomor hadis 1307 dalam *Sunan Ibn Majah*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *Sahih>Muslim*, yaitu: *Kitab>Salat al-'Idain* (8), *Bab>Zikr>Ibaidah>Khuru>al-Nisa>fi>al-'Idain ila>al-Musalla>wa>Syuhud>al-Khutbah, Mufaraqat>li>al-Rijab* (1), nomor hadis 890.³⁹⁶
- *Sahih>Ibn Hibban*, yaitu: *Kitab>al-Salat* (9), *Bab>'Idain* (31), *Zikr>Ibaidah>li>Abka>wa>Zawat>al-Khudu>wa>al-Hayyadjan>Yasyhada>A'ya>al-Muslimin*, nomor hadis 2816.³⁹⁷
- *Musnad>Ishaq bin>Rabawaih*, yaitu: *Musnad>Baqiyah>al-Nisa>*, nomor hadis 2344.³⁹⁸

³⁹⁵ Abu>Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini (selanjutnya ditulis Ibn Majah saja), *Sunan Ibn Majah*, juz II (t.t.: Matba'ah Dar>Ihya>al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 113.

³⁹⁶ Muslim, *Sahih>*.., h. 440.

³⁹⁷ Al-Farisi>*Sahih>*.., jilid VII, h. 56.

- *Musḥannaḥ Abi Syaibah*, yaitu: *Kitāb al-Sḥlah* (3), *Man Rakhkhasḥ fi Khuruj al-Nisa' ila al-'Idain* (430), nomor hadis 5843.³⁹⁹
- *Al-Muntaqa*, yaitu: bagian *Ma Ja'a fi al-'Idain*, nomor hadis 257.⁴⁰⁰
- *Ma'rifah al-Sunan wa Asḥar*, yaitu: *Kitāb Sḥlah al-'Idain* (5), *Khuruj al-Nisa' ila al-'Idain* (15), nomor hadis 6956.⁴⁰¹
- *Al-Sunan al-Kubra*, yaitu: *Kitāb Sḥlah al-'Idain*, *Bab Khuruj al-Nisa' ila al-'Id* (31), nomor hadis 6240.⁴⁰²
- *Al-Mu'jam al-Kabi*, yaitu: nomor hadis 129.⁴⁰³
- *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Hadis Umm 'Atiyyah*, nomor hadis 20793.⁴⁰⁴

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Ibn Majah

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Ibn Majah di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	Umm Atiyyah	I	V
2.	Hafsah binti Sirin	II	IV
3.	Hisyam bin Hassan	III	III
4.	Abu Usamah	IV	II
5.	Abu Bakr bin Abi Syaibah	V	I
6.	Ibn Majah	VI	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Ibn Majah

³⁹⁸ Al-Marwazi, *Musnad...*, juz V, h. 211.

³⁹⁹ Ibn Abi Syaibah, *al-Musḥannaḥ...*, jilid IV, h. 233, 234.

⁴⁰⁰ Ibn al-Jarud, *al-Muntaqa...*, h. 75.

⁴⁰¹ Al-Baihaqi, *Ma'rifah...*, jilid V, h. 94.

⁴⁰² Al-Baihaqi, *al-Sunan...*, juz III, h. 428.

⁴⁰³ Al-Tabrani, *al-Mu'jam...*, juz XXV, h. 57, 58.

⁴⁰⁴ Ahmad, *Musnad...*, juz XXXIV, h. 388, 389.

1. Umm Atiyyah:

- a. Nama lengkapnya: Umm Atiyyah Nusaibah binti al-Haris (pendapat lain: binti Ka'b) al-Ansariyah.⁴⁰⁵
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Umm Atiyyah memperoleh hadis dari Nabi Muhammad Saw. dan 'Umar bin al-Khattab. Selanjutnya hadis yang diperoleh Umm Atiyyah disampaikan kembali kepada beberapa orang perawi, di antaranya: Hafsa binti Sirin, Muhammad bin Sirin, Anas bin Malik dan lain-lain.⁴⁰⁶
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn 'Abd al-Bar berkata: Umm 'Atiyyah dipandang sebagai warga Basrah, dia termasuk sahabat Nabi yang perempuan senior. Dia turut serta dalam banyak peperangan bersama dengan Nabi Muhammad Saw., merawat yang sakit dan mengobati yang terluka.⁴⁰⁷ Ibn Hajar al-'Asqalani> berkata: *shahbiyah masyhurah, Madaniyah summa sakanat Basrah* (sahabat Nabi yang masyhur, asal Madinah yang kemudian tinggal di Basrah). Al-Mizzi>berkata: *lahashihbah* (seorang sahabat Nabi).⁴⁰⁸ Al-Zahabi>berkata: *shahbiyah jalilah* (sahabat Nabi yang mulia).⁴⁰⁹

Semua pernyataan di atas menunjukkan pujian kepada Umm Atiyyah. Sehingga kesiqahan tidak perlu dipersoalkan lagi. Adapun sanadnya, jelas bersambung kepada Nabi Muhammad Saw.

⁴⁰⁵ Al-'Asqalani>*al-Isbah...*, juz XIII, h. 253. Al-Zahabi>*Tajrid...*, juz II, h. 329.

⁴⁰⁶ Al-Mizzi>*Tahzib...*, jilid XXXV, h. 316.

⁴⁰⁷ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti'ab...*, h. 957.

⁴⁰⁸ Al-'Asqalani>*Taqrib...*, h. 754.

⁴⁰⁹ Al-Zahabi> *al-Kasyif...*, jilid II, h. 518. Lihat juga penilaian yang sama dalam Mahmud, *al-Mugni*>h. 363.

2. Hafsah binti Sirin:

- a. Nama lengkapnya: Umm al-Huzail Hafsah bin Sirin al-Ansariyah al-Basriyah, yang wafat pada tahun 101 H.⁴¹⁰
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Hafsah binti Sirin, yaitu: Umm 'Atiyah al-Ansariyah, Yahya bin Sirin, al-Rabbah Umm al-Rah, dan lain-lain. Di antara murid Hafsah binti Sirin, yaitu: Hisyam bin Hassan, Ayyub al-Sakhtiyani, Khalid al-Hazra, dan lain-lain.⁴¹¹
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Hibban mencantumkan nama Hafsah bin Sirin dalam *al-Siqat*.⁴¹² Al-'Ijli berkata: *Basriyah siqah tabi'iyah* (warga Basrah yang *siqah*, seorang tabiin).⁴¹³ Ibn Hajar al-'Asqalani berkata: *siqah*.⁴¹⁴ Iyas bin Mu'awiyah berkata: aku tidak menemukan orang yang aku unggulkan daripadanya (Hafsah binti Sirin).⁴¹⁵ Yahya bin Ma'in berkata: *siqah, hajjah*.⁴¹⁶

Berdasarkan uraian di atas, dapatlah dikatakan bahwa Hafsah binti Sirin berkualitas *siqah*. Informasi tentang hubungan guru-murid di atas, dapat menjadi sebab bagi pembuktian kebersambungan sanad Hafsah binti Sirin, meskipun menggunakan lafal '*an'annah*' dalam periwayatan. Penggunaan lafal itu tidak menjadi masalah, karena Hafsah binti Sirin di informasikan tidak pernah melakukan *tadlis*.

⁴¹⁰ Al-'Asqalani>*Tahzib*..., juz IV, h. 669.

⁴¹¹ Al-Mizzi>*Tahzib*..., jilid XXXV, h. 152.

⁴¹² Ibn Hibban, *Kitab*..., juz IV, h. 194.

⁴¹³ Al-'Ijli>*Ma'rifah*..., juz II, h. 450.

⁴¹⁴ Al-'Asqalani>*Taqrib*..., h. 745.

⁴¹⁵ Al-Zahabi>*al-Kasyif*..., jilid II, h. 505.

⁴¹⁶ Al-Mizzi>*Tahzib*..., jilid XXXV, h. 152.

3. Hisyam bin H_ḥṣṣan:

- a. Nama lengkapnya: Abu‘Abdillah Hisyam bin H_ḥṣṣan al-Azdi>al-Qurdusi> al-Basṣi> yang wafat pada awal bulan Safar tahun 148 H.⁴¹⁷
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Hisyam bin H_ḥṣṣan, yaitu: H_ḥṣṣah binti Sirin, Anas bin Sirin, al-H_ḥṣṣan al-Basṣi> dan lain-lain. Di antara murid Hisyam bin H_ḥṣṣan, yaitu: Abu‘Usamah H_ḥṣṣammad bin Usamah, Sufyan al-S_ṣauri> Syu‘bah bin al-H_ḥajjaj> dan lain-lain.⁴¹⁸
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Sirin berkata: *Hisyam minna>ahl al-bait* (Hisyam adalah bagian daripada keluarga kami). Ibn Abi‘Arubah berkata: aku tidak pernah melihat – atau tidak seorangpun – yang lebih hafz (meriwayatkan hadis) dari Ibn Sirin, daripada Hisyam. Ibn ‘Ulayyah berkata: kami tidak memperhitungkan apapun Hisyam Ibn al-H_ḥṣṣan pada (periwayatannya) dari al-H_ḥṣṣan. Ahmad bin H_ḥanbal berkata tentang Hisyam bin H_ḥṣṣan: *ṣ_ḥliḥ*, dan dia lebih aku sukai daripada Asy‘as\ Abu‘ Hatim berkata: *ṣ_ḥduq*.⁴¹⁹ Al-‘Ijli> berkata: *ṣ_ḥqah ḥ_ḥṣṣan al-ḥ_ḥḍiṣ*.⁴²⁰ Ibn Ma‘in> berkata: *la>ba’sa biḥ*.⁴²¹ Al-Z_ḥahabi> menyebutnya: *al-ḥ_ḥḍiṣ*.⁴²² Ibn H_ḥajar al-‘Asqalani> berkata: *ṣ_ḥqah min aṣḥab>al-naṣ>fi>Ibn Sirin* (*ṣ_ḥqah* yang termasuk perawi yang paling *ṣ_ḥabt* pada periwayatan hadis Ibn Sirin).⁴²³

Pernyataan-pernyataan di atas, seluruhnya menunjukkan *ta’dib>* kepada Hisyam bin H_ḥṣṣan, mulai dari tertinggi sampai terendah, yaitu: *ṣ_ḥqah, al-ḥ_ḥḍiṣ*

⁴¹⁷ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., h. 572. Al-Z_ḥahabi>*Taḥḥib*..., jilid IX, h. 285.

⁴¹⁸ Al-Mizzi>*Taḥḥib*..., jilid XXX, h. 182, 183.

⁴¹⁹ Al-Razi>*Kitab*..., jilid IX, h. 56.

⁴²⁰ Al-‘Ijli>*Ma’rifah*..., juz II, h. 328.

⁴²¹ Al-Z_ḥahabi>*Taḥḥib*..., jilid IX, h. 283, 285.

⁴²² Al-Z_ḥahabi>*al-Kaṣyif*..., jilid II, h. 336.

⁴²³ Al-‘Asqalani>*Taqrib*..., h. 572.

ṣādiq, ṣāliḥ dan laḥa'sa bih. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Hisyam bin Ḥassan berkualitas *ṣiqah*.

Hisyam bin Ḥassan menggunakan lafal '*an'anah*' dalam periwayatan hadis di atas. Selain itu diinformasi bahwa Hisyam bin Ḥassan tergolong perawi yang sering melakukan *tadlis*.⁴²⁴ Informasi ini sekaligus menunjukkan bahwa sanad Hisyam bin Ḥassan terputus.

4. Abu Usamah:

- a. Nama lengkapnya: Abu Usamah Ḥammad bin Usamah bin Zaid al-Kufī, *maula* bani Hasyim yang wafat di Kufah pada Zulkaidah tahun 201 H, yaitu pada usia 80 tahun.⁴²⁵
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Abu Usamah memperoleh informasi tentang hadis dari beberapa orang perawi, seperti: Hisyam bin Ḥassan, Sulaiman al-A'masy, Ḥammad bin Zaid, dan lain-lain. Di antara murid Abu Usamah, yaitu: Abu Bakr 'Abdullah bin Muḥammad bin Abi Syaibah, Ishāq bin Rahawaih, Abu Khaisamah Zuhair bin Ḥarb dan lain-lain.⁴²⁶
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Ḥajar al-'Asqalani berkata: *ṣiqah ṣabt rubama dallasa wa kana bi akharah yuhaddisu min kutub gairihi* (*ṣiqah ṣabt* yang boleh jadi melakukan *tadlis*, di akhir-akhir hayatnya, dia menyampaikan hadis dari kitab orang lain).⁴²⁷ Al-Zahabi berkata: *ḥafiz, ḥujjah 'alim akhbar*.⁴²⁸ Ahmad bin Ḥanbal berkata: *kana ṣabtan, ma kana aṣḥabahu, la yakadu yukhtl'* (dia *ṣabt*, apapun yang dinilainya *ṣabt* dia

⁴²⁴ Al-'Asqalani, *Ta'rif*..., h. 63, 158.

⁴²⁵ Al-Zahabi, *Ta'lib*..., jilid III, h. 5. Al-Bukhari, *al-Tarikh*..., jilid III, h. 28.

⁴²⁶ Al-Mizzi, *Tahzib*..., jilid VII, h. 218, 220, 221.

⁴²⁷ Al-'Asqalani, *Taqrib*..., h. 177.

⁴²⁸ Al-Zahabi, *al-Kasyif*..., jilid I, h. 348.

hampir tidak melakukan kesalahan). Ungkapan Ahmad yang lain: *Abu>Usamah siqah, kana a'lam al-nas>bi umu>al-nas, wa akhbar>ahl al-Kufah wa ma>kana arwahu 'an Hisyam bin 'Urwah* (Abu>Usamah siqah, dia adalah orang yang paling mengerti dengan persoalan masyarakat dan berita penduduk Kufah, dan apapun yang aku (Ahmad) riwayatkan dari Hisyam bin 'Urwah).⁴²⁹ Abu>Hatim al-Razi>berkata: *kana Abu>Usamah shahih>al-kitab dhibit>in li al-hadis>, kaisan shduq>* (Abu>Usamah sahah kitabnya, dhibit> terhadap hadis, cerdas dan shduq>).⁴³⁰ Ibn Hibban> mencantumkan nama Abu>Usamah dalam *al-Siqat>*.⁴³¹

Berdasarkan beberapa pernyataan di atas, dapatlah dikatakan bahwa Abu>Usamah, siqah atau sekurang-kurangnya shduq, karena adanya penilaian lain seperti *la>yakadu yukht>*, atau *tadlis>* (tentang ini akan dijelaskan pada bagian berikutnya).

Abu>Usamah menggunakan lafal *'an'anah* dalam periwayatan hadis di atas. Abu>Usamah dinilai sebagai seorang yang *mudallis*. Meskipun demikian, frekuensi *tadlis>* yang dilakukan Abu>Usamah ditanggapi berbeda oleh para ulama. Ibn Hajar al-'Asqalani> misalnya menggolongkan Abu>Usamah kepada perawi yang tidak sering melakukan *tadlis>*.⁴³² Dalam hadis ini sulit untuk dibuktikan adanya praktek *tadlis>* dari Abu>Usamah, ditambah lagi dengan adanya informasi hubungan guru murid antara Hisyam bin Hassan> dengan Abu>Usamah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sanad Abu>Usamah bersambung.⁴³³

⁴²⁹ Al-Mizzi>*Tahzib>*..., jilid VII, h. 222.

⁴³⁰ Al-Razi>*Kitab>*..., jilid III, h. 133.

⁴³¹ Ibn Hibban>, *Kitab>*..., juz VI, h. 222.

⁴³² Al-'Asqalani>*Ta'rif>*..., h. 62, 107.

⁴³³ Hal ini diperkuat lagi dengan adanya keterbuktian sanad antara Hisyam bin Hassan> dengan pada bagian lain dalam kitab *Sunan Ibn Majah*. Silahkan dilihat pada Ibn Majah, *Sunan* ..., juz II, h. 621, 735.

5. Abu>Bakr bin Abi>Syaibah:

- a. Nama lengkapnya: Abu>Bakr ‘Abdullah bin Muḥammad bin Ibrahim Abi>Syaibah Ibrahim bin ‘Uṣman (selanjutnya ditulis Ibn Abi>Syaibah). Ibn Abi>Syaibah lahir pada tahun 159 H. Ibn Abi>Syaibah telah menyusun beberapa kitab seperti: *al-Musnad*, *al-Aḥkām*, *al-Tafsīr*.⁴³⁴ Penulis beberapa kitab ini wafat pada Muharram tahun 235 H.⁴³⁵
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn Abi>Syaibah mendapatkan informasi tentang hadis dari beberapa orang perawi, di antaranya: Sufyan bin ‘Uyainah, Sulaiman bin Ḥarb, ‘Abdullah bin Mubarak, Abu>Usamah Ḥammad bin Usamah, dan lain-lain. Selanjutnya Ibn Abi>Syaibah meriwayatkan kembali kepada beberapa orang perawi, seperti: al-Bukhari>Muslim, Abu>Dawud, Ibn Majah, Abu>Ya‘la>Ahmad bin ‘Ali>bin al-Musanna>al-Mausili>dan lain-lain.⁴³⁶
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ahmad berkata: Abu>Bakr bin Abi>Syaibah *ṣḥduq*.⁴³⁷ Al-‘Ijli>berkata: *kufi>ṣiḥah wa kana ḥafīẓan li al-ḥadis* (warga Kufah yang *ṣiḥah* dan *ḥafīẓ*/hadis). Abu>Ḥatim berkata: *kufi>ṣiḥah*. Ibn Khirasy berkata: *ṣiḥah*.⁴³⁸ Yahya>bin Ma‘in berkata: *Abu>Bakr ‘indana>ṣḥduq* (Abu>Bakr *ṣḥduq*, menurut kami). Abu>‘Ubaid al-Qasim bin Sallam berkata: Puncak (pengetahuan) hadis berakhir di empat orang: Abu>Bakr bin Abi>Syaibah, Ahmad bin Ḥanbal, Yahya>bin Ma‘in, ‘Ali>bin al-Madini>Maka di antara mereka, Abu>Bakr yang paling bagus, Ahmad yang paling memahami, Yahya>yang paling lengkap, dan ‘Ali>yang paling mengetahui.

⁴³⁴ Al-Bagdadi>*Tarikh*..., jilid XI, h. 259, 260.

⁴³⁵ Al-Mizzi>*Tahẓīb*..., jilid XVI, h. 41.

⁴³⁶ Al-Mizzi>*Tahẓīb*..., jilid XVI, h. 35-38.

⁴³⁷ Ahmad, *al-‘Ilal*..., jilid I, h. 384.

⁴³⁸ Al-‘Ijli>*Ma‘rifah*..., juz II, h. 57. Al-Razi>*Kitab*..., jilid V, h. 160.

Sa'īd bin Muḥammad al-Bagdadī berkata: Orang yang paling mengetahui hadis dan *illah*-nya yang aku ketahui adalah 'Alī Ibn al-Madīnī, orang yang paling mengetahui *tashīf al-masyāyikh* (revisi para syekh) adalah Yahyā bin Ma'īn, orang yang paling *ḥafīz* ketika berdebat adalah Abu Bakr bin Abī Syaibah. Al-Khatīb berkata: dia (Ibn Abī Syaibah) *mutqin*, *ḥafīz*, banyak riwayatnya.⁴³⁹

Secara umum dapat dikatakan bahwa Abu Bakr bin Abī Syaibah tergolong *ṣiḡah*. Sanadnya dapat dipastikan bersambung, tentunya berdasarkan informasi hubungan transmisi yang ada.

6. Ibn Majāh:

- a. Nama lengkapnya: Muḥammad bin Yazīd al-Rabā'ī, *maulatum* Abu 'Abdillāh bin Majāh al-Qazwainī, penyusun kitab *al-Sunan*, yang lahir pada tahun 209 H, dan wafat pada hari Senin di bulan Ramadan 273 H.⁴⁴⁰
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Ibn Majāh mendapatkan informasi tentang hadis dari beberapa orang perawi, di antaranya yaitu: Abu Bakr bin Abī Syaibah,⁴⁴¹ Muḥammad bin al-Musanna,⁴⁴² Ahmad bin Abī Bakr,⁴⁴³ dan lain-lain. Selanjutnya Ibn Majāh meriwayatkan kembali hadis yang diriwayatkannya kepada beberapa orang perawi, di antaranya yaitu: Ibrahim bin Dīnār al-Hāsyabī al-Hamazānī, Ishāq Ibn Muḥammad al-Qazwainī, Ja'far bin Idrīs, dan lain-lain.⁴⁴⁴

⁴³⁹ Al-Mizzī *Tahzīb...*, jilid XVI, h. 39-41. Al-Bagdadī *Tarikh...*, jilid XI, h. 260.

⁴⁴⁰ Al-Mizzī *Tahzīb...*, jilid XXVII, h. 40, 41.

⁴⁴¹ Al-Mizzī *Tahzīb...*, jilid XVI, h. 37.

⁴⁴² Al-Mizzī *Tahzīb...*, jilid XXVI, h. 362.

⁴⁴³ Al-Mizzī *Tahzīb...*, jilid I, h. 279.

⁴⁴⁴ Al-Mizzī *Tahzīb...*, jilid XXVII, h. 40.

- c. Pernyataan para kritikus hadis: al-Zāhabi berkata: *kana Ibn Majah ḥafīẓan, ṣāduqan, siqatan fi nafsihi, wa innama naqasuh rutbatu kitabihi bi riwayah ahādīs munkarah fihī* (Ibn Majah ḥafīẓ ṣāduq siqah pada dirinya, kurangnya level kitab Ibn Majah, hanyalah karena meriwayatkan hadis-hadis munkar di dalam kitab tersebut).⁴⁴⁵ Abu Ya'la al-Khalili berkata: *Ibn Majah siqah kabiṛ, muttafaq 'alaihi, muḥaj bihi lahu ma'rifah wa ḥfẓ* (Ibn Majah yang siqah lagi senior, disepakati kesiqahannya, dibutuhkan hadis-hadisnya, dia memiliki keilmuan dan hafalan).⁴⁴⁶ Abu al-Hajjaj berkata: hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah secara *infirad* adalah daif.⁴⁴⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak bahwa kualitas kesiqahan Ibn Majah, tidak diragukan lagi, terlebih karena dia merupakan salah seorang *mukharrij* hadis. Demikian juga halnya dengan hubungan transmisi Ibn Majah dengan Abu Bakr bin Abi Syaibah. Sehingga dapat dikatakan bahwa Ibn Majah *siqah*, dan sanadnya bersambung.

⁴⁴⁵ Al-Zāhabi, *Siyar...*, juz XIII, h. 278, 279.

⁴⁴⁶ Al-Zāhabi, *Kitab...*, juz II, 636. Al-Zāhabi, *Tarajim...*, h. 158.

⁴⁴⁷ Al-Husaini, *Kitab...*, h. 1617.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Ibn Majah

Ada beberapa riwayat lain yang senada dengan riwayat Ibn Majah di atas, yaitu yang terdapat dalam kitab-kitab hadis yang terkenal, seperti dalam kitab *Shahih Muslim*:

وحدثنا عمرو الناقد . حدثنا عيسى بن يونس . حدثنا هشام عن حفصة بنت سيرين، عن أم عطية . قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن نخرجهن في الفطر والأضحى . العواتق والحيض وذوات الخدور . فأما الحيض فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير ودعوة المسلمين . قلت: يا رسول الله إحدانا لا يكون لها جلباب . قال: ((تلبسها أختها من جلبابها)) .⁴⁴⁸

Dalam kitab *Shahih Ibn Hibban*:

أخبرنا الحسن بن سفيان قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا أبو أسامة، عن هشام بن حسان، عن حفصة عن أم عطية قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر، ويوم الأضحى، يعني أبكار العواتق، وذوات الخدور، والحيض، فقلت: أرايت إحداهن لا يكون لها جلباب؟ قال: ((فتلبسها أختها من جلبابها)) .⁴⁴⁹

Dalam kitab *Musnad Ishak bin Rahawaih*:

أخبرنا عيسى بن يونس، نا هشام، عن حفصة بنت سيرين، عن أم عطية قالت: قلت يا رسول الله: إحدانا لا يكون لها جلباب قال: ((فلتكسها أختها من جلبابها)) .⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Muslim, *Shahih*..., h. 440.

⁴⁴⁹ Al-Farisi>*Shahih*..., jilid VII, h. 56.

⁴⁵⁰ Al-Marwazi>*Musnad*..., juz V, h. 211.

Dalam kitab *Musḥannaf Abi Syaibah*:

حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن حفصة، عن أم عطية قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر ويوم النحر، قالت أم عطية: فقلنا: رأيت إحداهن لا يكون لها جلباب؟ قال: ((قتلبيها اختها من جلبابها))⁴⁵¹.

Dalam kitab *al-Muntaqa*>

حدثنا علي بن خشرم، قال أنا عيسى بن يونس، عن هشام، عن حفصة، عن أم عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن في يوم الفطر والنحر العواتق والحيض وذوات الخدور، فأما الحيض فيعتزلن المسجد ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قلت يا رسول الله: إحداهن لا يكون لها جلباب؟ قال تلبسها اختها من جلبابها.⁴⁵²

Dalam kitab *Ma'rifah al-Sunan wa Asṭar*:

أخبرناه أبو زكريا بن أبي إسحاق، قال: أخبرنا حمزة بن العباس، قال: حدثنا عباس بن محمد الدوري، قال: حدثنا عبد الله بن بكر السهمي، قال: حدثنا هشام بن حسان، عن حفصة، عن أم عطية قالت: أمرنا - بأبي وأمي - رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر، ويوم النحر، العواتق وذوات الخدور والحيض؛ فأما الحيض فيعتزلن المصلى، ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قال: فقيل: يا رسول الله رأيت إحداهن لا يكون لها جلباب. فقال: تلبسها اختها من جلبابها.⁴⁵³

⁴⁵¹ Ibn Abi Syaibah, *al-Musḥannaf*..., jilid IV, h. 233, 234.

⁴⁵² Ibn al-Jarūd, *al-Muntaqa*..., h. 75.

⁴⁵³ Al-Baihaqi>*Ma'rifah*..., jilid V, h. 94.

Dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*>

أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق المزكي بنيسابور، وأبو علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم ببغداد قال: أبو زكريا، أنبا حمزة بن العباس، وقال أبو علي: أخبرنا أبو أحمد حمزة بن محمد بن العباس بن الفضل، ثنا عباس - يعني بن محمد الدوري - ثنا عبد الله بن بكر السهمي، ثنا هشام بن حسان، عن حفصة، عن أم عطية قالت: أمرنا بأبي وأمي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن يوم الفطر، ويوم النحر، العواتق وذوات الخدور والحيض، فأما الحيض فيعتزلن المصلين، ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قالت: فقيل: يا رسول الله، أرايت إحداهن لا يكون لها جلباب؟ فقال: لتلبسها أختها من جلبابها.⁴⁵⁴

Dalam kitab *al-Mu'jam al-Kabir*>

حدثنا أحمد بن عمرو الخلال المكي ثنا محمد بن أبي عمر العدني ثنا سفيان عن أيوب السختياني عن حفصة بنت سيرين قالت: سألت أم عطية هل سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ يعني في المرأة لا يكون لها جلباب هل تشهد العيد؟ قالت: نعم بأبي وكانت إذا حدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: بأبي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أخرجوا العواتق وذوات الخدور. فليشهدن العيد ودعوة المسلمين ويعتزلن الحيض مصلين))⁴⁵⁵.

Dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ. وَيَزِيدُ، أَخْبَرَنَا هِشَامٌ، عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَا أَيُّهَا أُمِّي - أَنْ نُخْرِجَ الْعَوَاتِقَ، وَذَوَاتِ الْخُدُورِ، وَالْحَيْضَ يَوْمَ الْفِطْرِ

⁴⁵⁴ Al-Baihaqi>*al-Sunan*..., juz III, h. 428.

⁴⁵⁵ Al-Tābrani>*al-Mu'jam*..., juz XXV, h. 57, 58.

وَيَوْمَ النَّحْرِ، فَأَمَّا الْحَيْضُ، فَيَعَزُّنَ الْمُصَلَّى، وَيَشْهَدْنَ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: قِيلَ: أَرَأَيْتَ إِحْدَاهُنَّ لَا يَكُونُ لَهَا حِلَابٌ؟ قَالَ: ((فَتَلْبِسُهَا أُخْتَهَا مِنْ حِلَابِهَا))⁴⁵⁶.

Sebagaimana yang dapat dilihat di atas, ada sembilan riwayat yang diasumsikan sebagai periwayatan *bi al-ma'na* dari riwayat Ibn Majah sebelumnya. Jika mengacu kepada persamaan jalur sanad, maka riwayat Ibn Hibban dan Abu>Syaiabah patut dijadikan bahan perbandingan redaksional bagi riwayat Ibn Majah. Dalam riwayat Ibn Majah dan Abu>Syaiabah digunakan redaksi: *al-Nahf* dan *yaum al-Nahf*, sedangkan Ibn Hibban menggunakan: *yaum al-Adh*. Komposisi redaksinya antara dua riwayat (Ibn Majah dan Abu>Syaiabah) sama panjang, kecuali dengan riwayat Ibn Hibban terdapat “*ziyadah*” berupa *abka> ‘awatiq wa z&awaf al-khudu>*. Pada ketiga riwayat ini ada nama Yunus, yaitu murid Hisyam bin Hassan.

Jika mengacu kepada murid Hisyam bin Hassan yang lain, misalnya: ‘Isa> bin Yunus, maka riwayat Muslim, Ish&aq bin Rahawaih dan Ibn al-Jarud bisa menjadi bahan perbandingan terhadap riwayat Ibn Majah. Ibn Majah menggunakan redaksi hadis yang lebih pendek daripada redaksi Muslim dan Ibn al-Jarud, tetapi lebih panjang dari riwayat Ish&aq bin Rahawaih. Pada riwayat Muslim dan Ibn Jarud ada kalimat mulai dari *al-‘awatiq wa al-h&yyad}wa z&awaf al-khudu>* sampai dengan *da‘wah al-muslimin*, yang tidak ditemukan dalam riwayat Ibn Majah, dan dalam riwayat Ibn Majah ada kalimat mulai dari *amarana> Rasu&ullah* sampai dengan *ara’aita*, yang tidak dimiliki oleh redaksi Ish&aq bin Rahawaih. Bahkan, Ibn Majah menggunakan *fatulbisha>* sedangkan Ish&aq bin Rahawaih menggunakan *faltuksiha>* dan Muslim menggunakan *litulbisha>*

⁴⁵⁶ Ahmad, *Musnad...*, juz XXXIV, h. 388, 389.

Selanjutnya, jika mengacu kepada murid Hisyam bin H~~assan~~ yang lain, seperti ‘Abdullah bin Bakr al-Sahmi>Muhammad bin Ja‘far, maka riwayat al-Baihaqi>(dalam kitab *al-Ma‘rifah* dan *al-Sunan*) dan Ahmad menjadi bahan perbandingan. Riwayat-riwayat pembanding ini bukan hanya lebih panjang dari riwayat Ibn Majah, bahkan juga lebih panjang dari riwayat Muslim dan Ibn al-Jarud karena menggunakan kalimat: *bi abi>wa ummi>*

Jika mengacu kepada murid H~~afsa~~h binti Sirin selain Hisyam bin H~~assan~~, yaitu Ayyub al-Syakhtiyani> maka riwayat al-T~~ab~~rani>bisa menjadi bahan perbandingan. Redaksi al-T~~ab~~rani>sangat berbeda sekali tidak hanya dengan redaksi Ibn Majah, bahkan juga terhadap riwayat-riwayat yang lain. Akhirnya, dapat dikatakan bahwa secara umum redaksi hadis dari riwayat Ibn Majah bersifat *nuqsan* daripada riwayat-riwayat yang lain.

Selain dari sisi redaksional, kandungan makna dari matan hadis riwayat Ibn Majah, tampaknya bersesuaian dengan kandungan makna dari ayat Alquran, tepatnya dengan surah al-Ah~~zab~~/33 ayat 59, yaitu:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيزِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾

Terjemahnya:

Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Demikian itu, agar mereka mudah dikenal dan tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Hadis riwayat Ibn Majah berisi perintah menggunakan jilbab ketika melaksanakan salat di luar rumah. Ayat di atas memerintahkan memakai jilbab ketika keluar rumah. Sehingga kedua makna atau kandungan antara hadis Ibn Majah dan ayat Alquran ini dinilai saling melengkapi.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa hadis riwayat Ibn Majah berkualitas daif, karena transmisi sanadnya terputus, ditambah lagi matannya mengandung kesyazan.

4. Hadis tentang Hijab Wanita Salat di Luar Rumah

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ. حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ؛ قَالَتْ: كُنَّ نِسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ يُصَلِّينَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ. ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ فَلَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ. تَعْنِي مِنَ الْغُلَسِ.⁴⁵⁷

Artinya:

(Ibn Majah berkata): Abu>Bakr bin Abi>Syaiabah telah menyampaikan kepada kami, dia berkata: Sufyan bin 'Uyainah telah menyampaikan kepada kami dari al-Zuhri> dari 'Urwah dari 'Aisyah, dia berkata: Kami para wanita mukmin turut salat subuh bersama Nabi Saw. Kemudian para wanita itu kembali ke rumah mereka, tanpa dikenal oleh siapapun. Sebab kondisi masih gelap.

a. *Takhrij>Hadis*

Hadis di atas tercantum pada *Kitab al-Salat* (2), *Bab Waqt Salat al-Fajr* (2), nomor hadis 669 dalam *Sunan Ibn Majah*. Hadis-hadis yang senada juga dapat ditemukan pada:

- *Musnafa>Abi>Syaiabah*, yaitu: *Kitab al-Salat* (3), *Man Kana Yugallisu bi al-Fajr* (93), nomor hadis 3252.⁴⁵⁸
- *Sunan al-Darimi>*, yaitu: *Kitab al-Salat* (2), Bagian *al-Azan Bab al-Taglis>fi> al-Fajr* (20), nomor hadis 1216.⁴⁵⁹
- *Musnad al-Humaidi>*, yaitu: *Hadis>'A 'Aisyah fi>al-Salat*, nomor hadis 174.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Ibn Majah, *Sunan...*, juz I, h. 220.

⁴⁵⁸ Ibn Abi>Syaiabah, *al-Musnafa>...*, jilid III, h. 124.

⁴⁵⁹ 'Abdullah bin 'Abd al-Rahman al-Darimi>al-Samarqandi>(selanjutnya ditulis al-Darimi> saja), *Sunan al-Darimi>*, jilid I (Karachi: Qadimi>Kutub Khanah, t.th.), h. 300.

- *Al-Mu'jam al-Ausat*} yaitu: nomor hadis 4514.⁴⁶¹
- *Ma'rifah al-Sunan wa Asan*, yaitu: *Kitab al-Silah* (2), *al-Sibh* (28), nomor hadis 2758.⁴⁶²
- *Musnad Ahmad bin Hanbal*, yaitu: *Musnad 'A'isyah radiyallahu 'anha*, nomor hadis 24051, dan nomor hadis 24096.⁴⁶³

b. Kritik Sanad Hadis Riwayat Ibn Majah

Berdasarkan redaksi lengkap dari hadis riwayat Ibn Majah di atas, maka dapat diidentifikasi nama-nama perawi, serta urutan periwayatan dan sanad masing-masing sebagai berikut:

No.	Nama Perawi	Urutan Perawi	Urutan Sanad
1.	'Aisyah	I	V
2.	'Urwah	II	IV
3.	al-Zuhri	III	III
4.	Sufyan bin 'Uyainah	IV	II
5.	Abu Bakr bin Abi Syaibah	V	I
6.	Ibn Majah	VI	<i>Mukharrij</i>

Tabel Sanad Hadis Riwayat Ibn Majah

1. 'Aisyah: (terlampir)

2. 'Urwah

- a. Nama lengkapnya: Abu Abdullah 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awwam bin Khuwailid bin Asad bin 'Abd al-'Uzza bin Qusai al-Asadi al-Madani,⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Abu Bakr 'Abdullah bin al-Zubair al-Qurasyi al-Humaidi, *Musnad al-Humaidi*, juz I (Cet. I; Damaskus: Dar al-Saqi, 1996), h. 246.

⁴⁶¹ Al-Tabrani, *al-Mu'jam*..., juz V, h. 6.

⁴⁶² Al-Baihaqi, *Ma'rifah*..., jilid II, h. 292.

⁴⁶³ Ahmad, *Musnad*..., juz XL, h. 282, 114.

⁴⁶⁴ Al-Mizzi, *Tahzib*..., jilid XX, h. 12.

lahir pada tahun 23 H. Menurut Ibn al-Madīnī, Abu Nu‘aim, dan Ibn Yunus, ‘Urwah wafat 93 H.⁴⁶⁵

- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: ‘Urwah mendapatkan informasi dari beberapa orang perawi, seperti ‘Aisyah (bibi ‘Urwah), Jabir bin ‘Abdillāh, Abu Hurairah dan lain-lain. ‘Urwah memiliki beberapa orang murid dalam periwayatan hadis, di antaranya: Muḥammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri, Hisyam bin ‘Urwah (putra ‘Urwah), ‘Amr bin Dinar dan lain-lain.⁴⁶⁶
- c. Pernyataan para kritikus hadis: Ibn Sa‘d berkata: *kanā siqatan kaṣīḥ al-ḥadis faqīhan ‘alīman sābt ma’mūn*. Al-‘Ijli berkata: warga Madinah, seorang tabiīn yang *siqah*, lelaki yang salih yang tidak terkena fitnah apapun.⁴⁶⁷ Ibn Syihab berkata: Jika ‘Urwah menyampaikan hadis kepadaku, kemudian ‘Amrah (juga) menyampaikan hadis kepadaku, (maka) menurutku, hadis ‘Amrah membenarkan hadis ‘Urwah. Ketika aku mendalami (hadis) keduanya, ternyata ‘Urwah (laksana) laut yang tidak akan kering airnya. ‘Urwah berkata kepada putranya, Hisyam: dahulu kami masih *asḥgir al-qaum* (junior), kemudian sekarang sudah *kibar* (senior) sesungguhnya kalian hari ini masih junior, nanti kalian akan menjadi senior. Oleh karena itu belajarlah sehingga kalian menjadi ilmun. Umat akan membutuhkan kalian. Demi Allah, orang tidak bertanya kepadaku, sampai aku lupa. Ibn ‘Uyainah berkata: orang yang paling mengetahui hadis ‘Aisyah adalah al-Qasim bin Muhammad, ‘Urwah bin al-Zubair dan ‘Amrah binti ‘Abd al-Rahman.⁴⁶⁸ Humaid bin ‘Abd al-Rahman bin ‘Auf

⁴⁶⁵ Al-‘Asqalani, *Tahzīb...*, juz III, h. 92, 94.

⁴⁶⁶ Al-Mizzī, *Tahzīb...*, jilid XX, h. 12, 13, 15.

⁴⁶⁷ Al-‘Ijli, *Ma‘rifah...*, juz II, h. 133.

⁴⁶⁸ Al-Razī, *Kitāb...*, jilid VI, h. 396.

berkata: sungguh aku telah melihat sahabat-sahabat Nabi Saw. yang senior. Sesungguhnya mereka pasti akan bertanya kepadanya ('Urwah) dari kisah yang telah diceritakannya. Hisyam (putra 'Urwah) berkata: aku tidak pernah mendengar ayahku mengatakan terhadap sesuatu apapun semata-mata dengan akalnyanya. Ibn Hibban berkata: *kana min afadhil ahl al-madinah wa 'ulama'ihim* (dia ('Urwah) tergolong warga Madinah yang terpandang dan terpelajar).⁴⁶⁹ Ibn Yunus berkata: *kana faqihan fadhlān* (dia seorang ulama yang terkemuka).⁴⁷⁰

Penilaian-penilaian di atas menjadi penegas bahwa 'Urwah tergolong perawi yang *siqah*. Adanya hubungan guru-murid di atas, juga menjadi penegas bahwa 'Urwah memiliki sanad yang bersambung. Adapun penggunaan lafal '*an'anah*, tidaklah menjadi suatu persoalan, karena 'Urwah tidak tergolong perawi *mudallis*.

3. Al-Zuhri>(terlampir)

4. Sufyan bin 'Uyainah

- a. Nama lengkapnya: Abu>Muhammad Sufyan bin 'Uyainah bin Abi>'Imran Maimun al-Kufi> lahir pada pertengahan Syakban tahun 107 H. Sufyan berasal dari Kufah, kemudian pada tahun 163 migrasi ke Mekah, dan tinggal menetap di tempat tersebut sampai wafat. Sufyan wafat pada hari Sabtu di awal Rajab tahun 198 H, demikian menurut al-Waqidi>⁴⁷¹
- b. Guru dan muridnya dalam periwayatan hadis: Di antara guru Sufyan, yaitu: Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri>Ma'mar bin Rasyid, Hisyam bin 'Urwah dan lain-lain. Adapun di antara murid Sufyan, yaitu: Abu>Bakr

⁴⁶⁹ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz V, h. 194, 195.

⁴⁷⁰ Al-'Asqalani>*Tahzīb...*, juz III, h. 93, 94.

⁴⁷¹ Al-'Asqalani>*Tahzīb...*, juz II, h. 59-61.

‘Abdullah bin Muhammad bin Abi>Syai>bah, ‘Abd al-Razzaq bin Hamman, ‘Abd al-Rahman bin Mahdi>‘Ali>Ibn al-Madini>dan lain-lain.⁴⁷²

- c. Pernyataan para kritikus hadis: ‘Ali>Ibn al-Madini>berkata: Tidak ada sahabat al-Zuhri>yang *atqan* (lebih *mutqin*) daripada Ibn ‘Uyainah. Al-‘Ijli>berkata: warga Kufah yang *sīqah*, *sabt fi>al-hadis* dia *ḥasan al-hadis* dianggap bagian dari *ḥikama>ash>ḥab al-hadis* (pakar hadis yang bijaksana). Perkataan al-‘Ijli>lainnya: *muta’abbid*, *rajul sūḥih* Al-Nasa’i>berkata: *sīqah ma’mūn*, *rajul sūḥih* Al-Daruqutni>berkata: *sīqah*.⁴⁷³ Al-Syafi’i>berkata: *lau la>Malik wa Sufyan la>ḥaba ‘ilm al-Hijaz* (kalau bukan karena Malik dan Sufyan, niscaya keilmuan di Hijaz akan sirna). ‘Abd al-Rahman bin al-Mahdi>berkata: aku pernah mendengarkan hadis dari Ibn ‘Uyainah, lantas aku berdiri dan aku dengar Syu’bah menyampaikan hadis tersebut, akupun tidak menuliskannya. Bisyr bin al-Mufaddal>berkata: tidak ada di dunia ini orang seperti Ibn ‘Uyainah. Ibn Wahb>berkata: aku tidak pernah melihat orang yang lebih mengetahui kitabullah daripada Ibn ‘Uyainah. Ahmad>mengemukakan hal yang senada: aku tidak pernah melihat ada seorangpun dari kalangan ahli fikih yang lebih paham dengan Alquran dan Sunah-sunah, daripadanya (Ibn ‘Uyainah). Yahya>bin Sa’id al-Qattān>berkata: saksikanlah oleh kalian bahwa Sufyan>mengalami *ikhtilāṭ* tahun 197 H, maka siapasaja yang mendengar (hadis) darinya pada tahun ini dan sesudahnya, *fasama’uhu la>syai’* (maka hadis yang didengarnya tidak berarti apa-apa). Harun>bin Ma’ruf>berkata: sesungguhnya Ibn ‘Uyainah>mengalami “perubahan sikap” di akhir usianya. Sulaiman>bin Harb>berkata: sesungguhnya Ibn ‘Uyainah>*akhta’a* (salah) pada kebanyakan hadisnya dari

⁴⁷² Al-Mizzi>*Tahzīb*..., jilid XI, h. 182, 185, 186.

⁴⁷³ Al-Zahabi>*Siyar*..., juz VIII, h. 424.

Ayyub. Ibn Sa'd berkata: dia *siqah*, *ṣabt*, *kasīr al-hadīṣ*, *hujjah*. Yahyā bin Sa'id: dia (Ibn 'Uyainah) lebih aku sukai daripada Ma'mar pada (periwayatan dari) al-Zuhri. Ibn Mahdi berkata: dia adalah orang yang paling mengetahui hadis penduduk Hijaz. Yahyā bin Ma'in berkata: Sufyan bin 'Uyainah *siqah*. Abu Ḥatim al-Razi berkata: Ibn 'Uyainah *siqah imam*, sahabat al-Zuhri yang paling *ṣabt* adalah: Malik dan Ibn 'Uyainah.⁴⁷⁴ Ibn Khirasy berkata: *siqah*, *ma'mur*, *ṣabt*. Zuhair al-Ju'fi berkata kepada Ibn 'Uyainah: keluarkanlah kitab-kitab Anda. Ibn 'Uyainah menjawab: aku menghafal (hadis) dari kitab-kitabku. Ibn 'Adi menilai Ibn 'Uyainah memiliki tendensi kesyi'ahan, sebagaimana kisah berikut ini: Ketika Ibn 'Uyainah menyampaikan suatu hadis, seseorang bertanya tentang ada tidaknya penyebutan 'Uṣman pada hadis tersebut. Ibn 'Uyainah menjawab: ya (ada), tetapi aku diam (tidak menyebutnya) karena aku warga Kufah.⁴⁷⁵ Ibn Hibban berkata: *kana min al-huffaẓ al-mutqin*, *wa ahl al-wara' wa al-din* (Ibn 'Uyainah termasuk dari kalangan *ḥafīẓ mutqin*, warak dan ahli agama).⁴⁷⁶ Al-Lakka'i berkata: dia tidak butuh (lagi) *tazkiyah* (pembuktian sifat baik) untuk *ṣabt* dan itqan-nya, para *ḥafīẓ* hadis sudah sepakat bahwa dia adalah orang yang lebih *ṣabt* pada (riwayat) 'Amru bin Dinar.⁴⁷⁷

Jika melihat kembali pernyataan-pernyataan di atas, maka tampak bahwa para kritikus hadis memandang kredibel Sufyan bin 'Uyainah, kecuali terhadap pernyataan Sulaiman bin Hārḥ, Yahyā bin Sa'id al-Qatṭān, dan penilaian Ibn 'Adi. Sulaiman menjelaskan secara umum bahwa Ibn 'Uyainah mengalami *ikhtilāf* pada akhir usianya. Ibn al-Qatṭān datang memperjelas kapan masa itu

⁴⁷⁴ Al-Razi > *Kitab...*, jilid IV, h. 227.

⁴⁷⁵ Ibn 'Adi > *al-Kamil...*, juz VI, h. 543, 544.

⁴⁷⁶ Ibn Hibban, *Kitab...*, juz VI, h. 403, 404.

⁴⁷⁷ Al-'Asqalani > *Tahẓīb...*, juz II, h. 60, 61.

terjadi, yaitu pada tahun 197 H (yaitu satu tahun sebelum kewafatan Ibn ‘Uyainah). Adapun Ibn ‘Adi menilai adanya “potensi” kesyi‘ahan dari Sufyan bin ‘Uyainah. Berikut ini satu-persatu akan dianalisis.

Penilaian *ikhtilaf* terhadap Sufyan bin ‘Uyainah, tampaknya hanya berlaku pada hadis-hadis dari Ayyub. Hal ini terindikasi dari pernyataan Sulaiman bin Harb tentang objek kesalahan (*khat’*) Sufyan bin ‘Uyainah. Sementara hadis yang sedang dikaji ini, berasal dari al-Zuhri atau pada sanadnya memang tidak ditemukan perawi yang bernama Ayyub. Terkait dengan aspek kesyi‘ahan, hadis yang sedang dikaji tidak terkait dengan ajaran Syi‘ah, dengan demikian aspek ini tidak terbukti ada pada Sufyan bin ‘Uyainah. Sehingga dapat dikatakan bahwa Sufyan bin ‘Uyainah adalah perawi yang *siqah*.

Sufyan bin ‘Uyainah termasuk perawi yang melakukan *tadlis*,⁴⁷⁸ dan dalam hadis di atas menggunakan lafal ‘*an‘anah*. Meskipun demikian, karena kualitas kesiqahan yang dimiliki Sufyan bin ‘Uyainah, menjadikan sanadnya bisa dikatakan bersambung kepada al-Zuhri

5. Abu Bakr bin Abi Syaibah: (terlampir)

6. Ibn Majah: (terlampir)

⁴⁷⁸ Al-‘Asqalani *Ta’rif*..., h. 114. Ibn al-‘Ajami *al-Tibyan*..., h. 28. Al-Nasa’i *Zajr*..., h. 124.

c. Kritik Matan Hadis Riwayat Ibn Majah

Sebagaimana telah disinggung pada bagian sebelumnya, bahwa ada beberapa riwayat yang senada dengan riwayat Ibn Majah yang terdapat dalam beberapa kitab hadis, seperti dalam kitab *Musḥannaḥ Abi-Syaibah*:

حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: كن نساء المؤمنات يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح، ثم يرجعن إلى أهلن فلا يعرفن أحد.⁴⁷⁹

Dalam kitab *Sunan al-Darimi*>

أخبرنا محمد بن يوسف، ثنا الأوزاعي، حدثني الزهري، حدثني عروة، عن عائشة، قالت: كن نساء النبي صلى الله عليه وسلم يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الفجر، ثم يرجعن مُتَلَفَّعَاتٍ بمروطهن قبل ان يعرفن.⁴⁸⁰

Dalam kitab *Musnad al-H{maidi*>

حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا الزهري، عن عروة عن عائشة قالت: كن نساء من المؤمنات يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الصبح وهن متلفعات بمروطهن ثم يرجعن إلى أهلن وما يعرفن أحد من الغلس.⁴⁸¹

Dalam kitab *al-Mu'jam al-Ausat*>

حدثنا عبدان بن محمد المروزي، قال: نا قتيبة بن سعيد، قال: نا بن لبيعة، عن أبي الأسود، عن عروة. عن عائشة، قالت: كن نساء المهاجرات يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الصبح، ثم يرجعن وهن متلفعات بمروطهن، ما يعرفن من الغلس.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Ibn Abi-Syaibah, *al-Musḥannaḥ*..., jilid III, h. 124.

⁴⁸⁰ Al-Darimi>*Sunan*..., jilid I, h. 300.

⁴⁸¹ Al-H{maidi>*Musnad*..., juz I, h. 246.

⁴⁸² Al-T{brani>*al-Mu'jam*..., juz V, h. 6.

Dalam kitab *Ma'rifah al-Sunan wa Asan*:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو زكريا، وأبو بكر، قالوا: حدثنا أبو العباس، قال: أخبرنا الربيع، قال: أخبرنا الشافعي، قال: أخبرنا سفيان، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، قالت: ((كن نساء من المؤمنات يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الصبح، ثم ينصرفن، وهن متلفعات بمروطهن، ما يعرفهن أحد من الغلس. ⁴⁸³

Dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنَّ النِّسَاءُ يُصَلِّينَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ يَخْرُجْنَ مُتَلَفَعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ، لَا يَعْرِفُنَّ. ⁴⁸⁴
حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ نِسَاءً مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ كُنَّ يُصَلِّينَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصُّبْحَ مُتَلَفَعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ، ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ، وَمَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغَلَسِ. ⁴⁸⁵

Dari beberapa riwayat di atas, peneliti memulai perbandingan redaksi hadis riwayat Ibn Majah dengan riwayat-riwayat yang menggunakan jalur sanad yang sama dengan jalur sanad Ibn Majah. Riwayat-riwayat yang dimaksudkan adalah riwayat Abu>Syaibah, al-H>umaidi>al-Baihaqi>dan riwayat Ahmad yang kedua. Redaksi Ibn Majah sama dengan redaksi Abu>Syaibah. Redaksi Ibn Majah lebih pendek daripada redaksi al-H>umaidi>al-Baihaqi>dan riwayat Ahmad yang kedua, karena tidak memuat kalimat *mutalaffi'at>bi murut>hinna*, atau *s>umma yans>rifna*, yang itu hanya ada pada redaksi al-Baihaqi>

Jikalau digunakan redaksi dari riwayat yang melalui jalur lain, maka riwayat al-Darimi> al-T>abrani> dan riwayat Ahmad yang pertama, yang bisa menjadi bahan perbandingan. Redaksi Ibn Majah tetap lebih pendek daripada

⁴⁸³ Al-Baihaqi>Ma'rifah..., jilid II, h. 292.

⁴⁸⁴ Ahmad, Musnad..., juz XL, h. 282.

⁴⁸⁵ Ahmad, Musnad..., juz XL, h. 114.

riwayat-riwayat pembanding tersebut, karena tidak melampirkan kalimat *mutalaffi‘at> bi murut>hinna*. Berdasarkan perbandingan-perbandingan ini maka dapat dikatakan bahwa redaksi dari riwayat Ibn Majah tidak hanya membuktikan adanya periwayatan *bi al-ma‘na>* tetapi juga menunjukkan perbedaan yang signifikan antara satu dengan yang lain.

Dari analisis sanad dan matan hadis di atas, peneliti sampai kepada kesimpulan bahwa hadis riwayat Ibn Majah berkualitas daif. Meskipun sanadnya terbukti bersambung, dan diriwayatkan oleh para perawi yang *sīqat>* tetapi matannya mengandung kejanggalan/*syaz>*

BAB IV

ANALISIS KANDUNGAN DAN PENGEMBANGAN PEMAHAMAN HADIS TENTANG JILBAB

A. Analisis Kandungan Hadis tentang Jilbab

Analisis kandungan yang dimaksudkan pada bagian ini, lebih terkonsentrasi pada analisis-analisis yang telah “dipelopori” oleh ulama-ulama terdahulu. Khususnya, analisis dari para komentator hadis (*syarah*) yang telah terekam dalam kitab-kitab syarah mereka, dan sedikit mengutip analisis dari ulama-ulama belakangan. Hal ini dipandang perlu, karena ia akan menjadi wacana pengantar bagi peneliti, untuk membuka pintu-pintu kemungkinan bagi pengembangan pemahaman. Suatu pengembangan pemahaman yang berangkat dari analisis perspektif hadis menuju berbagai perspektif lain yang memungkinkan. Analisis kandungan hadis-hadis tentang jilbab tersebut, selanjutnya dapat dilihat pada bagian di bawah ini.

1. Hadis tentang Jenis dan Model Jilbab

a. Hadis tentang *Khimar*

عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ:
رَوَاهُ سَعِيدٌ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ الْحَسَنِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.¹

Artinya:

Dari ‘Aisyah: dari Nabi Saw. Beliau berkata: “Allah tidak menerima salat seorang wanita yang telah haid (balig) kecuali dengan *khimar*.” Abu Dawud

¹Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy‘as (selanjutnya ditulis Abu Dawud saja), *Sunan Abi Dawud*, (Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, t.th.), h. 92.

berkata: Sa'id, yaitu Ibn Abi'Arubah telah meriwayatkan hadis ini dari Qatadah dari al-Hasan dari Nabi Saw.

Terkait dengan hadis di atas, al-'Aini memberikan sedikit komentarnya, dalam kitab *Syarh Sunan Abi Dawud*. Dia menuliskan:

Penulis kitab *al-Hidayah*, menjadikan hadis ini sebagai dalil wajib menutup aurat. Dia berkata: Aurat harus ditutup berdasarkan firman Allah Swt.: "*Pakailah perhiasanmu setiap kali memasuki masjid*", maksudnya pakailah pakaian yang menutup auratmu setiap kali salat. Nabi Saw. bersabda: "Tidak ada salat bagi wanita yang telah haid kecuali dengan *khimar*", maksudnya bagi wanita yang sudah balig.²

Al-'Aini mengutip pendapat penulis kitab *al-Hidayah* yang mengatakan bahwa hadis di atas sebagai *bayan tafsir* terhadap surah al-A'raf/7 ayat 31 di atas. Ayat tersebut berisi perintah untuk menutup aurat ketika salat baik laki-laki atau wanita. Jadi, hadis yang di bahas di sinipun menjelaskan, bahwa *khimar* harus digunakan wanita balig dalam salatnya, karena sudah berfungsi menutup aurat wanita.

Jika pembaca tidak bisa dipuaskan oleh penjelasan al-'Aini sebelumnya, maka al-Siddiqi akan memberikan penjelasan yang "lebih" tentang hadis di atas. Al-Siddiqi menuliskan komentar yang lebih panjang dari al-'Aini³ "*Allah tidak menerima salat seorang wanita yang haid*), maksudnya tidak sah salat wanita yang sudah balig. Sebab, makna asal dari menafikan penerimaan adalah menafikan pengesahan, kecuali ada indikator lain demikian dalam kitab *al-Mirqat*. Al-Khatibi berkata: Maksud dari wanita haid adalah wanita yang sudah mencapai usia balig, bukan dilakukan pada masa haidnya, karena (wanita yang haid tidak boleh salat). Penulis kitab *al-Mirqat* berkata: Pendapat yang paling benar, bahwa maksud dari haid adalah keadaan haidnya sendiri yang mencakup

² Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad bin Musa Badr al-Din al-'Aini *Syarh Sunan Abi Dawud*, jilid 3 (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1999), h. 177, 178.

³ Abu 'Abd al-Rahman Syarif al-Haq al-'Azim Abadi Muhammad Asyraf bin Amir bin 'Ali bin Haidar al-Siddiqi *Aun al-Ma'bud 'ala Syarh Sunan Abi Dawud* (Cet. I; Beirut: Dar Ibn Hanzl, 2005), h. 334.

juga usia kanak-kanak juga. Maka menutup kepala bagi wanita merupakan syarat sah shalatnya. (*Kecuali dengan khimar*), artinya pakaian yang menutup kepala. Hadis ini dijadikan dalil oleh orang yang menyamakan antara wanita merdeka dengan hamba sahaya. Itu adalah satu pendapat terkait dengan aurat, berdasarkan keumuman penyebutan haid (dalam hadis) yang tidak membedakan antara wanita merdeka dengan hamba sahaya, demikian pendapat Zuhriyah. Al-Syafi'i, Abu Hanifah dan jumhur membedakan antara aurat wanita merdeka dengan hamba sahaya. Mereka memberikan batasan aurat wanita hamba sahaya yaitu antara pusat dan lutut, seperti halnya laki-laki. Malik berkata: Aurat wanita hamba sahaya sama dengan wanita merdeka, kecuali rambutnya yang bukan aurat. Seakan-akan Malik telah memperhatikan para pekerja di Hijaz, wanita hamba sahaya membuka kepala mereka. Demikian juga pendapat yang diceritakan oleh Ibn 'Abd al-Barr dalam kitab *al-Istizka*. Al-'Iraqi berkata di dalam kitab *Syarh al-Tirmizi*. Pendapat yang populer adalah bahwa aurat wanita hamba sahaya sama dengan aurat laki-laki, demikian tertulis dalam kitab *al-Nail*.

Term “rambut” memiliki kajian tersendiri dalam wacana tentang aurat wanita. Salah satu teks hadis yang digunakan dalam masalah ini adalah:

وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَّاتٌ، مُمِيلَاتٌ مَائِلَاتٌ، رُءُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ، لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ، وَلَا يَجِدْنَ رِيحَهَا، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا وَكَذَا⁴.

Artinya:

Dan wanita-wanita berpakaian, tetapi sama juga dengan bertelanjang, berjalan dengan berlenggak-lenggok, mudah dirayu atau suka merayu, rambut mereka (disasak) bagaikan punuk unta. Wanita-wanita tersebut tidak dapat masuk surga, bahkan tidak dapat mencium bau surga. Padahal bau surga itu dapat tercium dari (jarak) sekian dan sekian.”⁵

⁴ Abu al-Hasain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi (selanjutnya ditulis Muslim saja), *Shahih Muslim* (Cet. I; Riyad: Dar al-Mugni 1998), h. 1177.

⁵ Abu al-Hasain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi (selanjutnya ditulis Muslim saja), *Shahih Muslim* (Cet. I; Riyad: Dar al-Mugni 1998), h. 1177.

Al-Mubarakfuri> selaku komentator hadis memaknai cuplikan hadis di atas dalam *Minnah al-Mun'im*, dengan mengatakan:

Maksudnya kaum wanita memodel rambutnya dengan cara mengikat sebagian dan melepaskan sebagian lain, ditambah dengan mencukur sebagian rambutnya. Kemudian menggulungkan rambut yang lain sehingga tampak seperti punuk unta yang miring ke salah satu arahnya. Bala ini telah muncul di masa sekarang, sehingga banyak tempat salon yang dibuka untuk memodel rambut yang biayanya luar biasa mahal. Tempat-tempat salon itu ditujukan untuk wanita-wanita rumah gedung (wanita kaya), *inna> lillahi wa inna>ilahi raji'una!*⁶

Al-Mubarakfuri> menjelaskan bagaimana model/gaya rambut wanita-wanita yang terancam diisolasi dari kenikmatan surga. Menurut al-Mubarakfuri> gaya rambut yang menyerupai punuk unta itu adalah gaya rambut yang mengikat sebagian rambut dan melepaskan yang lain bahkan mencukurnya. Sebagian rambut itu juga digulung sehingga tampak menonjol dan berayun ke kanan atau ke kiri, seperti punuk unta *Bukhti*⁷ Menurut al-Nawawi>*ru'usuhunna ka asnimah al-bukht*, maksudnya adalah wanita yang memperbesar kepalanya dengan sorban, ikat kepala atau sebagainya.⁸ Jadi, menurut al-Nawawi>*ru'usuhunna* diartikan kepala. Sementara menurut al-Mubarakfuri> adalah bentuk/gaya rambut. Assalami mengatakan bahwa seorang wanita yang membuka kepalanya dengan tidak memakai jilbab, dan menutup bagian tubuh yang lain dan seterusnya, bisa digolongkan kepada *kasiyat> 'ariyat>*. Konsekuensinya adalah wanita yang memperlihatkan rambutnya, dan menutup bagian tubuh yang lain masuk dalam

⁶Sāfi>al-Rahmān al-Mubarakfuri>*Minnah al-Mun'im fi>Syarh{Sūh}ib{Muslim*, juz 4 (Cet. I; Riyad: Dar>al-Salam li al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1999), h. 329, 330.

⁷Ada yang lain mengatakan, maksudnya adalah wanita yang memangkas rambutnya tapi tidak membersihkannya. Abu>al-Fadl> 'Iyad> bin Musa> bin 'Iyad> al-Yah>bi> *Ikma>al-Mu'allim bi Fawa'id Muslim*, juz VIII (Cet. I; Mansurah: Dar>al-Wafa> li al-T>ba>ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1998), h. 386. Pendapat lain, yang masih terkait dengan hadis di atas, seperti yang dikatakan Dakhi>, bahwa hadis tersebut menegaskan keharaman wanita yang menyanggul rambutnya, tentu mempertontonkannya pada laki-laki. 'Ali> Muḥammad 'Ali> Dakhi>, *Hfjabuki Ayyatuha>al-Muslimah* (Cet. II; Beirut: Dar>al-Hadi>2005), h. 6.

⁸Al-Nawawi> *Sūh}ib{Muslim bi> Syarh{al-Nawawi>* juz 14 (Cet. I; t.t.: al-Mat>ba'ah al-Mis>iyah bi al-Azhar>, 1929), h. 110.

golongan yang dimaksudkan. Assalami menambahkan, bahwa wanita tersebut akan dinilai sebagai *murtakib al-kaba'ir* (pelaku dosa besar).⁹

Masih dalam kaitannya dengan penggunaan istilah *khimar* ini, Abu Dawud juga menuliskan hadis yang senada pada bagian lain dari kitabnya, *Sunan Abi Dawud*, yaitu:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ بْنِ قُنَيْزٍ عَنْ أُمِّهِ أَنَّهَا سَأَلَتْ أُمَّ سَلَمَةَ مَاذَا تُصَلِّي فِيهِ الْمَرْأَةُ مِنَ الثَّيَابِ فَقَالَتْ تُصَلِّي فِي الْخِمَارِ وَالذَّرْعِ السَّائِغِ الَّذِي يُغَيِّبُ ظُهُورَ قَدَمَيْهَا¹⁰

Artinya:

Bahwasanya dia pernah bertanya kepada Umm Salamah: “Pakaian apakah yang boleh digunakan wanita untuk salat? Umm Salamah menjawab: “Wanita salat dengan menggunakan jilbab yang panjang dan gamis yang menutupi punggung kedua kakinya”.

Hadis di atas dituliskan kembali Nafuri dalam kitabnya *Bazl al-Majhud*, kemudian diberi notasi secukupnya. Nafuri menuliskan:

(Bahwasanya dia pernah bertanya kepada Umm Salamah: “Pakaian apakah yang boleh digunakan wanita untuk salat? Umm Salamah menjawab: “Wanita salat dengan menggunakan *khimar*), yaitu *muqni'ah*. Penulis kitab *Lisan al-'Arab* mengatakan: *Khimar* untuk perempuan adalah penutup kepala. Menurut pendapat lain, *khimar* adalah kain yang menutupi kepala wanita. Jamak *khimar* adalah *ukhumirah*, *khumr* dan *khumur*. (al-dir'u). Penulis kitab *Lisan al-'Arab* berkata: *Dir'u* wanita adalah pakaian gamisnya. Di dalam kitab *al-Tahzib*, *dir'u* adalah pakaian wanita yang dililitkan bagian tengahnya, dan bagian bawahnya dilebarkan. (*Al-sabig*) artinya longgar dan panjang, (yang menutup), maksudnya menyembunyikan, (*punggung kakinya*) wanita.¹¹

Tampak secara eksplisit dari uraian di atas, Nafuri merasa penting menjelaskan definisi beberapa istilah yang diambil dari teks hadis di atas. Istilah-istilah yang dimaksudkan seperti *khimar*, *dir'u*, dan *sabig*. Nafuri selain menjelaskan sendiri pendapatnya, dia juga mengutip pendapat penyusun *Lisan al-*

⁹ Amir Husein Assalami, *Jilbab Digugat*, terj. Ali Ghuron, Madzâ Yurîdûna Minal Hijab (Cet. I; Solo: Aulia Press, 2006), h. 89.

¹⁰ Abu Dawud, *Sunan ...*, h. 91.

¹¹ Khalil Ahmad al-Sahhar Nafuri, *Bazl al-Majhud fi Hâll Abi Dawud*, juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 301.

‘Arab dan kitab *al-Tahzīb*. Menurut Nafurī, *khima* adalah *muqni‘ah*, yaitu penutup kepala wanita atau kain yang menutup kepala wanita, sedangkan *dir‘u sabig* adalah pakaian gamis yang longgar dan panjang, punya lilitan pada bagian tengahnya dan lebar di bagian bawahnya. Pakaian gamis ini sampai menutupi punggung kaki wanita.

Penjelasan dari *syarīh* yang lain, misalnya al-Siddiqi juga mengungkapkan hal yang sama. Al-Siddiqi menuliskan dalam kitab syarahnya, ‘*Aun al-Ma‘bud: (Fi al-khima wa al-dir‘i al-sabig)*, *khima*, *kha* dibaca kasrah, yaitu sesuatu yang digunakan untuk menutup kepala wanita. Penulis kitab *al-Muhkam* berkata: *khima* adalah pakaian setengah badan, bentuk jamaknya *ukhumirah* dan *khumr*. Al-Hafiz berkata: *Khima* adalah penutup kepala, bentuk jamaknya *khumur*, dengan dua dammah. *Dar‘u* adalah pakaian gamis wanita yang menutup tubuhnya dan kakinya. Dinamakan *sabig*, karena bentuknya yang panjang dari atas sampai bawah. (*Allazī yugayyibu z^hhu qadamaiha*), artinya yang menutupi punggung kaki wanita.¹²

Ada sedikit perbedaan uraiannya dengan Nafurī. Al-Siddiqi tidak merasa perlu menunjukkan rujukan leksikografis dari pemaknaan term, seperti yang dilakukan Nafurī. Al-Siddiqi tidak mensyaratkan aspek kelonggaran pakaian dalam pemaknaan term *sabig*, sementara Nafurī mensyaratkan hal yang sama.

Penjelasan al-‘Aini berikut ini, juga sangat membantu untuk memahami makna dari *khima* dan *dir‘u sabig*. Al-‘Aini memberikan penjelasannya, dalam kitab *Syarh Sunan Abi Dawud*:

Teks hadis: *fi al-khima* yang dibaca kasrah pada huruf *kha* bagi wanita, dinamakan *khima* karena alat yang berfungsi menutup kepala wanita. Kata yang lain *khamr*, karena menutup akal. *Khumur* huruf *mim*-nya yang menggunakan harkat adalah segala apapun yang berasal dari pepohonan ataupun bangunan yang menutupimu. *Makar khimr* dengan *mim* kasrah, yaitu penutup. “*Khumar al-nas*” dibaca *dammah*, manusia yang berdesak-desakan.

Teks hadis: *fi al-dir‘u al-sabig* dengan kasrah *da* gamis. *Sabig* dengan gain yang diberi titik, yaitu mencakup seluruh tubuh wanita. Dalam kalimat: *Syai’ sabig*, artinya sesuatu yang sempurna.

Teks hadis: *allazī yugayyibu qadamaiha* arti dari *sabig* adalah mencakup, seperti yang telah kami sebutkan. Sebab, jika artinya mencakup, maka berarti menutupi bagian punggung kaki wanita.

¹² Al-Siddiqi, ‘Aun ..., h. 333.

Faidah dari hadis di atas, adalah: Jika seorang wanita terbuka bagian punggung kakinya, maka shalatnya tidak sah, demikian yang dikatakan Malik dan al-Syafi'i. Malik berkata: Jika seorang wanita salat, sementara kakinya terbuka, maka wanita itu mengulang shalatnya pada waktu itu juga, demikian juga apabila rambutnya terbuka. Al-Syafi'i berkata: Wanita tersebut tetap mengulang shalatnya. Ahmad berkata: Seluruh bagian tubuh wanita adalah aurat, sampai kukunya juga. Abu Hanifah dan al-Sauri berkata: Kaki wanita tidaklah aurat. Jika pada waktu salat kakinya terbuka, maka tidak mengulang salat. Ada pendapat yang diriwayatkan Abu Hanifah bahwa kaki wanita juga aurat, berdasarkan keumuman hadis Nabi Saw.: "wanita merdeka adalah aurat", kecuali wajah dan telapak tangan, firman Allah: *"Dan jangan wanita menampakkan perhiasannya kecuali yang biasa tampak."* Ibn 'Abbas berkata: celak dan cincin. Al-Baihaqi meriwayatkan hadis dari 'Uqbah al-Aslam, dari 'Ata' bin Abi Ribah dari 'Aisyah tentang firman Allah: *"Dan jangan wanita menampakkan perhiasannya kecuali yang biasa tampak,"* 'Aisyah berkata: "kecuali yang biasa tampak" adalah wajah dan telapak tangan. Syaikh berkata pada kitab *al-Imam*: 'Uqbah adalah rawi yang diperdebatkan kualitasnya.¹³

Berdasarkan uraian panjang di atas, al-'Aini memiliki tafsiran yang sama dengan Nafuri terkait dengan pemaknaan *khima* dan *dir'u sabig*. Tetapi al-'Aini menampilkan polemik fikih pada bagian-bagian akhir uraiannya. Polemik tersebut terkait dengan terbukanya punggung kaki wanita di waktu salat.

Al-'Aini menjelaskan dua arus pendapat pakar fikih terkait dengan hal yang dimaksudkan. *Pertama*, pendapat yang mengatakan wanita yang terbuka kakinya wajib mengulang salat, inilah yang dianut oleh Malik dan al-Syafi'i demikian juga Ahmad. *Kedua*, pendapat yang mengatakan tidak wajib mengulang salat wanita tersebut, inilah yang dipilih oleh Abu Hanifah dan al-Sauri. Al-'Aini juga memperlihatkan pendapat seperti arus pertama, yang dinisbahkan kepada Abu Hanifah.

Meskipun hadis di atas diujar pada konteks salat secara khusus, tetapi al-'Aini tetap menampilkan pendapat para sahabat Nabi terkait dengan keumuman surah al-Nur/24: 31: *illa ma zharaha minha* (kecuali yang bisa terlihat dari wanita). Ibn 'Abbas menafsirkan bahwa bagian wanita yang bisa terlihat adalah celak dan cincin, sedangkan menurut 'Aisyah adalah wajah dan telapak tangan. Dari

¹³Al-'Aini, *Syarah ...*, jilid 3, h. 172, 173.

nukilan al-‘Aini> ini, bisa dipahami bahwa ada indikasi pendapat yang mengatakan bahwa celak dan cincin, atau wajah dan telapak tangan bisa saja terbuka pada waktu salat. Tetapi, pendapat yang terakhir ini tidak dibicarakan lebih lanjut oleh al-‘Aini>

Pada umumnya, pendapat yang menguatkan adanya bagian pengecualian di atas, berhujah dengan hadis yang populer:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رَقَاقٌ فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفِّهِ.¹⁴

Artinya:

Dari ‘Aisyah ra.: Bahwa Asma> binti Abi>Bakr yang memakai kain yang tipis, masuk menemui Rasulullah. Saw. Lantas Rasulullah Saw. berpaling dan bersabda: “Wahai Asma>, sesungguhnya perempuan jika telah balig, tidaklah pantas tampak darinya kecuali ini dan ini. Rasulullah Saw. menunjukkan ke arah wajahnya dan kedua telapak tangannya.”

Khalib>al-Sahhar>menuliskan komentar analitisnya terkait dengan hadis di atas dalam kitab *Bazl al-Majhud*, dengan mengatakan:

(Dari ‘Aisyah ra.: Bahwa Asma> binti Abi>Bakr masuk menemui Rasulullah. Saw., dengan memakai kain yang tipis), maksudnya menampak warna kulit bagi orang yang melihatnya, (Lantas Rasulullah Saw. berpaling) ketika melihat warna kulit Asma> dari balik kainnya, (dan bersabda: “Wahai Asma>, sesungguhnya perempuan jika telah sampai) berusia (balig, tidaklah pantas tampak darinya), maksudnya dari tubuhnya (kecuali ini dan ini),” maksudnya adalah bahwasanya wanita jika sudah balig, tidak boleh memperlihatkan tubuhnya di hadapan pria asing, kecuali bagian yang memang harus diperlihatkan karena kebutuhan dalam hal hubungan sosial, atau saksi persidangan, kecuali wajah dan telapak tangan. Hal ini berlaku ketika aman dari fitnah. Adapun jika khawatir terjadi fitnah, maka memperlihatkan bagian-bagian itu tidak diperbolehkan. Hal yang menguatkan pembatasannya karena unsur kebutuhan adalah konsensus pada ulama.¹⁵

¹⁴ Abu>Dawud, *Sunan...*, h. 448.

¹⁵ Nafuri>Bazl ..., juz 16, h. 431.

Nafuri>menganalisis makna *riqaq*. Menurut Nafuri>*siyab riqaq* adalah baju yang transparan, yang menampakkan warna kulit dalam penggunaannya. Jika Nabi Saw. mengatakan bahwa bagian tubuh wanita balig yang boleh terlihat di hadapan *ajnabi*>(laki-laki asing/non mahram) adalah wajah dan telapak tangan, maka pakaian atau bagian dari pakaian yang transparan tepat pada dua bagian ini adalah sesuatu yang ditolerir oleh Nabi Saw.

Nafuri>juga mencoba menganalisis latarbelakang pembolehan membuka wajah dan telapak tangan. Menurut Nafuri> kedua bagian tubuh ini boleh diperlihatkan di hadapan *ajnabi*>dalam kondisi yang mengharuskannya untuk diperlihatkan, misalnya dalam hubungan sosial, saksi persidangan dan sebagainya. Satu hal lagi, menurut Nafuri> kedua bagian tersebut boleh diperlihatkan jika tidak menimbulkan fitnah. Oleh karena itu, hadis pembolehan penggunaan pakaian *riqaq*, atau membuka bagian tubuh berupa wajah dan telapak tangan bagi wanita balig disyaratkan dengan dua latarbelakang, yaitu: kondisi yang mengharuskan dan aman dari fitnah.

Latarbelakang seperti ini juga diungkapkan oleh al-Siddiqi>Berikut ini komentar lengkap yang sediakan oleh al-Siddiqi>terkait dengan hadis populer riwayat Abu>Dawud di atas, dia mengatakan:

Hadis tersebut mengandung dalil bahwa wajah dan telapak tangan bukanlah aurat, maka bagi pria asing boleh melihat wajah dan telapak tangan wanita asing lainnya, ketika merasa aman dari fitnah karena rangsangan syahwat ketika melakukan kontak badan, atau lebih ringan dari itu.

Adapun jika takut terjadi fitnah, maka jelas bahwa ayat ataupun hadis tidak mensyaratkan adanya kebutuhan. Pensyaratan adanya kebutuhan adalah berdasarkan konsensus umat Islam, yang mengatakan bahwa wanita dilarang ke luar rumah, apalagi ketika kefasikan merajalela, demikian yang dikatakan Ibn Ruslan.

Alasan yang menunjukkan bahwa wajah dan telapak tangan bukan aurat adalah firman Allah surah al-Nu> (ayat) 31: “*Janganlah kaum wanita menampaknya perhiasannya, kecuali yang biasa tampak dari wanita.*”

Penulis kitab tafsir *al-Jalalain*, maksud dari “yang biasa tampak dari wanita” adalah wajah dan kedua telapak tangan. Oleh karena itu, pria asing

boleh melihat wajah dan telapak tangan wanita, jika tidak khawatir terjadi fitnah pada salah satu keduanya (yaitu menurut pengikut mazhab Syafi'i> demikian yang dikatakan Abu Hanifah).¹⁶

Al-Siddiqi> tidak saja punya tafsiran yang sama dengan Nafuri> Namun, al-Siddiqi> lebih mendetailkan persoalan “aman dari fitnah”. Bagi al-Siddiqi> fitnah yang dimaksudkan, bisa ditimbulkan dari rangsangan syahwat yang menyaksikan wanita yang membuka wajah dan telapak tangannya. Pensyaratan aman dari fitnah sebenarnya bukanlah “dibunyikan” langsung oleh hadis secara *sharih*. Pensyaratan itu diambil atas dasar konsensus umat Islam yang melihat kondisi sosial yang tidak bermoral, demikian yang ditegaskan al-Siddiqi> dengan mengutip dari Ibn Ruslan.

Menurut al-Siddiqi> ayat yang dijadikan alasan untuk menunjukkan bahwa wajah dan telapak tangan wanita balig bukanlah aurat adalah surah al-Nur/24: 31, sebagaimana yang disebutkan dalam kitab tafsir *al-Jalalain*.¹⁷ Pendapat ini juga dianut oleh pengikut mazhab Syafi'i> masih menurut uraian al-Siddiqi>

Seperti yang tertulis dalam hadis di Abu Dawud tentang *khimar*, bahwa *khimar* adalah pakaian yang digunakan dalam salat bagi kaum wanita. Adalah Abu Bakr bin Abd al-Rahman bin al-Haris bin Hisyam yang menamakan *khimar* jenis ini dengan jilbab. Sebab dia menggunakan surah al-Ahzab/33: 59, yang secara eksplisit menyebutkan term “jilbab”:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا.

¹⁶ Al-Siddiqi> 'Aun ..., h. 1873.

¹⁷ Pendapat ini selengkapnya dapat dilihat pada 'Abd al-Qadir al-Arna'ut> ed. *Al-Qur'an al-Karim bi Rasm al-'Ushmani wa bi Hamisyih Tafsir al-Imamain al-Jalalain Muzayyan bi Kitab Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul li al-Suyuti* (t.t.: Dar Ibn Kasir, t.th.), h. 353.

Terjemahnya:

Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istimu, anak-anak perempuanmu dan wanita-wanita orang-orang mukmin supaya mereka mengulurkan atas diri mereka jilbab mereka. Yang demikian itu menjadikan mereka lebih mudah dikenal, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih.¹⁸

Abu>Bakr juga berpendapat bahwa *khimar* yang dimaksudkan dalam hadis di atas, berlaku kepada *amah* (wanita muslimah berstatus hamba). Perlu ditegaskan di sini, bahwa *khimar* yang dimaksudkan Abu>Bakr adalah pakaian yang menutup seluruh tubuh *amah*. Inilah yang tecermin dari ungkapannya: “Semua bagian dari tubuh *amah* adalah aurat, hingga kukunya sekalipun.”¹⁹

2. Hadis tentang Jilbab dalam Ranah Privat

a. Hadis tentang Hijab Wanita dari Lawan Jenis

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحَمُو؟ فَقَالَ: (الْحَمُو الْمَوْتُ). وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَجَابِرٍ وَعُمَرُو بْنِ الْعَاصِ. حَدِيثُ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَإِنَّمَا مَعْنَى كَرَاهِيَةِ الدُّخُولِ عَلَى النِّسَاءِ، عَلَى تَحْوِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، إِلَّا كَانَ تَالِفَهُمَا الشَّيْطَانُ)) . وَمَعْنَى قَوْلِهِ: (الْحَمُو) يُقَالُ: هُوَ أَخُو الزَّوْجِ، كَأَنَّهُ كَرِهَ لَهُ أَنْ يَخْلُوهَا .²⁰

Artinya:

Dari ‘Uqbah bin ‘Amir: Sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: “Hindarilah memasuki (tempat) perempuan”. Seorang penduduk Ansar bertanya: “Bagaimana menurut Tuan *al-hamw*?” Beliau menjawab: “*al-hamw* adalah kematian.” Abu>Isa>berkata: “Hadis semakna diriwayatkan

¹⁸M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Cet. I; Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2010), h. 426.

¹⁹Abu>Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi>Bakr al-Qurtūbi>*al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān*, juz 9 (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006), h. 184.

²⁰Muhammad bin 'Isa>bin Saurah al-Tirmizī>*Sunan al-Tirmizī* (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Ma'arif, t.th.), h. 278.

dari Umar, Jabir dan ‘Amr bin al-‘As. Dia menambahkan: “Hadis ‘Uqbah bin ‘Amir merupakan hadits hasan sahih. Maksud dibencinya menemui para wanita sebagaimana yang diriwayatkan dari Nabi Saw., beliau bersabda: “Tidaklah sekali-kali seorang laki-laki berduaan dengan seorang wanita kecuali ketiganya adalah setan.” Makna dari *al-hamw*, yaitu saudara laki-laki suami, seolah-olah beliau (menunjukkan) kebenciannya terhadap saudara laki-laki suami yang berduaan dengan istri.

Sekedar informasi, bahwa al-Tirmizī>menempatkan hadis di atas, pada bab *Ma Ja’a fi Karahiyah al-Dukhub ‘ala al-Mugibat* yang berarti riwayat yang menerangkan bahwa dibenci masuk ke tempat *mugibat*. *Mugibat* lanjut al-Tirmizī>adalah bentuk jamak dari *mugibah*, yaitu wanita-wanita yang sedang tidak bersama dengan suaminya.²¹ Al-Tirmizī>menggunakan metode penafsiran *al-hadis yusyrihu ba’duhu ba’dan* (suatu hadis bisa menjelaskan hadis lain). Al-Tirmizī>menafsirkan hadis tentang larangan *dukhub ‘ala al-nisa* dengan larangan berkhawat (berdua-duaan).²² Dengan demikian dapat dikatakan bahwa menurut al-Tirmizī>hadis di atas adalah larangan seorang laki-laki berduaan dengan wanita yang sudah berumah tangga, tanpa didampingi oleh suaminya.

Ada baiknya pembaca juga menyimak komentar al-Mubarakfuri>dalam kitabnya, *Tuhfah al-Ahwazī*>terkait dengan hadis riwayat al-Tirmizī>di atas. Al-Mubarakfuri>menuliskan komentarnya yang panjang berikut ini:

Sabda Nabi Saw. (*iyyakum wa al-dukhub*): dibaca nasab karena berupa peringatan yaitu perhatian kepada audien agar waspada menjaga diri dari apa yang disampaikan, seperti pada kalimat: *iyyaka wa al-asad* (menjauhlah dari singa). Sabda Beliau; *iyyakum* adalah bentuk objek yang kata kerjanya

²¹ Al-Tirmizī>*Sunan ...*, h. 278.

²² Istilah “khalwat” dalam bahasa Indonesia, diadopsi dari bahasa Arab “*al-khalwah*”. Menurut peneliti, “khalwat” pada awalnya mengandung makna yang positif secara leksikal dan mistikal. Misalnya, dalam Kamus Bahasa Indonesia diartikan: “Pengasingan diri di tempat yang sunyi untuk mengheningkan pikiran, bertafakkur, ibadah dan lain-lain.” Seperti ini juga, pemaknaan istilah “khalwat” yang dipahami oleh para ahli tasawuf, seperti al-Ghazali>dalam kitabnya *al-Ihya*> dan sebagainya. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 133. Abu Hamid al-Ghazali>*Ihya’ ‘Ulum al-Din*, juz 1 (Kairo: Dar al-Sya’b, t.th.), h. 74. Akan tetapi, setelah istilah “khalwat” masuk dalam terminologi hukum, maka maknanya berubah menjadi negatif secara yudisial. Hadis yang dibahas di sini, harus dipahami dalam muatan pemaknaan secara yudisial seperti itu, dengan indikator (*qarinah*) penyebutan dua jenis kelamin yang berbeda (*al-rajul dan al-mar’ah*). Sehingga peneliti menyebut dengan istilah berdua-duaan”.

tersembunyi, yaitu: jauhilah. Maksud ungkapan di atas: Jauhilah dirimu masuk ke tempat wanita, dan wanita juga (dilarang) memasuki tempat pria. Bunyi hadis menurut versi Muslim: Janganlah kalian masuk ke tempat wanita. Maksud dari term “masuk” adalah berkhalwat, hal ini diketahui dari jalur hadis yang pertama: (*apara’aita al-hamw*), huruf *hā* dibaca fathah, *mita* dan *waw* dibaca sukun. Dalam kamus *al-hamw* di disebutkan *hamwu*, *hamm*, dan *hamu*>*al-mar’ah*, berarti ayah suami (mertua) dan orang-orang di atas. Untuk wanita disebut *hamah*. *Hamw al-rajul* berarti ayah istri, saudara laki-laki istri, paman istri, atau ayah mertua serta orang-orang di atasnya secara khusus. Al-Nawawi>berkata: Maksud hadis tersebut adalah kerabat suami, selain ayah suami, anak laki-laki tiri suami, karena mereka itu adalah mahram istri, boleh berkhalwah dengan mereka, dan tidak disebut “kematian”. Al-Nawawi>berkata, jadi maksudnya adalah saudara laki-laki suami, anak laki-laki saudara laki-laki suami, paman suami, anak laki-laki paman suami, anak laki-laki saudara perempuan suami dan seterusnya, yang halal menikahinya karena belum menikah. Ada tradisi/adat yang bersifat fleksibel, seorang saudara laki-laki boleh berkhalwat dengan istri saudaranya, maka itu seperti menghadapi “kematian”, dan lebih ditekankan untuk di jauhi bagi laki-laki asing/non mahram. Aku (al-Mubarakfuri>menanggapi pendapat al-Nawawi>Pendapat al-Nawawi> itu sudah jelas. Al-Tirmizi> dan ulama lainnya sudah memastikan pendapat tersebut. Ibn Wahb menambahkan keterangan pada riwayatnya dari Muslim: Aku telah mendengar al-Lais> berkata, *hamw* adalah saudara laki-laki suami, dan kerabat-kerabat suami lainnya seperti anak paman suami dan seterusnya. (*Qata al-hamw*). Al-Qurtubi>berkata dalam kitab *al-Mufhim*: Maksudnya adalah masuknya kerabat suami ke tempat istri adalah seakan-akan seperti “kematian” dari segi keburukan dan kerusakan akibatnya, artinya itu adalah persoalan kemahraman yang berujung kepada keharaman. Penyampaian larangan tersebut dan pengkiasannya dengan “kematian” hanyalah karena sikap pembiaran banyak orang terhadap perbuatan tersebut dari pihak suami dan istri. Bukan karena memahami perbuatan tersebut, sampai ada anggapan seolah-olah tidak ada larangan bagi laki-laki asing terkait dengan perempuan. Berdasarkan hal tersebut, orang Arab mengatakan: Singa itu adalah “kematian”, dan perang itu adalah “kematian”, maksudnya bertemu dengan singa dan perang akan membawa kepada kematian. Demikian juga masuknya seorang laki-laki asing ke tempat perempuan bisa membawa kepada “kematian” agama, kepada “kematian” perempuan dengan perceraianya dari suaminya, atau hukuman rajam jika terjadi perzinahan.²³

Tampak jelas melalui komentar di atas, baik al-Mubarakfuri>maupun al-Tirmizi>sependapat tentang makna ungkapan *dukhub* ‘*ala*>*al-nisa*> yaitu berkhalwat. Namun ada juga perbedaan antara keduanya. Al-Tirmizi>tidak mengulas secara lebih jauh makna harfiah dari ungkapan tersebut. Hal ini tentu bisa dimengerti, sebab al-Tirmizi>memposisikan dirinya sebatas *mukharrij*

²³ Abu>al-‘Ali>Muhammad bin ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Rahman al-Mubarakfuri> *Tuhfah al-Ahwal>bi Syarh>Jami’ al-Tirmizi>* juz IV (t.t.: Dar al-Fikr, t.th.), h. 334, 335.

(kolektor) bukan *syarah* (komentator) hadis seperti al-Mubarakfuri. Penulis kitab *Tuhfah al-Ahwazî*, al-Mubarakfuri, menjelaskan bahwa ungkapan “*iyyakum*” pada awal “*wa al-dukhu*” dalam teks hadis, maknanya seirama dengan *ittaqu* yang berarti “jauhilah”. Oleh karena itu secara harfiah dapat diartikan agar laki-laki menjauhi perbuatan tersebut. Larangan ini juga berlaku untuk wanita, agar tidak mendekati atau menjauhi perbuatan tersebut.

Hadis di atas menggunakan istilah “*al-Hâm*”. Al-Tirmizî memaknainya dengan: saudara laki-laki suami. Al-Mubarakfuri menyantumkan beberapa tafsiran terkait dengan istilah tersebut mulai dari ayah suami (mertua), kerabat suami dan sebagainya. Menurut al-Nawawî *al-hâm* maksudnya kerabat suami selain ayah suami (mertua) dan anak laki-laki tiri suami. Menurut al-Nawawî hadis di atas dipublis adalah untuk mencegah kebiasaan buruk masyarakat yang memperbolehkan kerabat suaminya berkunjung ke tempat istrinya. Selanjutnya, disebutkan di dalam hadis bahwa *al-hâm* adalah kematian. Maksudnya adalah berkhawat dengan orang disebut masuk dalam kategori *al-hâm* di atas, akan berdampak kepada kematian. Baik kematian dalam pengertian yang hakiki maupun maknawi. “Kematian hakiki” artinya tindakan berkhawat itu akan menjerumuskan pelakunya kepada perbuatan zina, hukuman zina adalah rajam, berarti berujung kepada kematian. “Kematian maknawi” artinya orang yang melakukan tindakan tersebut, berarti telah “membunuh” moral agama yang seharusnya terpelihara dan terjaga dalam kehidupannya.

Hal yang menarik tentunya andaikan pembaca juga menyimak tulisan Darwisyy Mustafâ Hasan yang mengutip pendapat al-Syanqirî dan al-Butî terkait dengan hadis di atas. Hasan menuliskan:

Sesungguhnya hadis ini berisi larangan masuk ke tempat wanita dan berkomunikasi secara leluasa dengan mereka, kecuali dari balik tabir. Sebab siapapun yang berkomunikasi dengan leluasa tanpa menggunakan tabir, maka sesungguhnya dia (dianggap) telah masuk (ke tempat wanita). Al-Butî berkata: Andai secara umum wanita tidaklah menjadi aurat

terhadap laki-laki asing, maka kenapa Nabi memutlakkan pelarangan laki-laki masuk ke tempat wanita?! Sebab pelarangan tersebut mencakup terhadap segala kondisi wanita selama wajahnya terbuka, sebagaimana yang dialami setiap wanita ketika berada di rumah. Bahkan, terhadap saudara laki-laki suaminya sekalipun, itu tidak boleh, demikian juga laki-laki tidak boleh masuk ke tempat istri saudaranya. Andaikan wajah tidak termasuk aurat, hal itu akan dikecualikan – memudahkan saudara laki-laki suami – wanita dalam keadaan tertutup selain sebagai anggota tubuhnya berupa wajah dan kedua telapak tangan. Aku (Hāsan) berkata: Hadis ini relevan dengan ayat hijab dan memastikan pemberlakukannya secara umum kepada seluruh wanita, sebagaimana telah kami jelaskan.²⁴

Menurut keterangan di atas, laki-laki *ajnabi* (asing) yang berkomunikasi dengan perempuan secara leluasa tanpa menggunakan atau dari balik tabir, itulah sesungguhnya maksud dari ungkapan: “laki-laki memasuki tempat wanita”. Tabir di sini, bisa diartikan sesuatu benda yang menjadi penghalang laki-laki dan perempuan untuk berkomunikasi langsung, atau juga penutup wajah wanita. Keharusan penggunaan tabir dan penutup wajah ini, digunakan oleh pendapat yang menganggap wajah perempuan adalah aurat. Dengan alasan, seandainya wajah wanita tidak termasuk aurat, maka tentu hadis di atas tidak melarang hal yang sedang dibicarakan di sini. Menurut Hāsan, hadis ini sesuai dengan ayat hijab. Aspek kesesuaian itu terletak adalah pemberlakukannya secara umum, artinya hadis di atas berlaku umum kepada seluruh wanita muslimah, baik istri-istri Nabi maupun selain mereka.

Khusus terkait dengan perihal hijab istri-istri Nabi, Abu Dawūd telah menampilkan satu riwayat dalam kitabnya, yaitu:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ مَيْمُونَةُ فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْنُومٍ وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أُمِرْنَا بِالْحِجَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْجِبَا مِنْهُ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَعَمِيَا وَإِنْ أَتَمَّا السُّنْمَا تُبْصِرَانِ.

²⁴ Darwisy Mustafā Hāsan, *Faṣṣ al-Khiṭāb fi Mas'alah al-Hijab wa al-Niqab* (t.t.: Dar al-Iṭisām, t.th.), h. 30.

قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا لَأَرْوِجَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً أَلَّا تَرَى إِلَى اعْتِدَادِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ عِنْدَ
 ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِفَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ اعْتَدِي عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ
 أَعْمَى تَضَعِينَ ثِيَابَكَ عِنْدَهُ.²⁵

Artinya:

(Abu>Dawud berkata): Muhammad Ibn al-‘Ala>telah menceritakan kepada kami, (ia berkata): Ibn al-Mubarak telah menceritakan kepada kami dari Yunus dari al-Zuhri> ia berkata; Nabhan> *maula*>Umm Salamah telah menceritakan kepadaku dari Umm Salamah, ia berkata: Aku berada di sisi Rasulullah Saw. ketika Maimunah sedang bersamanya. Lalu masuklah Ibn Umm Maktum, yaitu ketika perintah hijab telah turun. Maka Nabi Saw. pun bersabda: “Berhijablah kalian berdua darinya”. Kami bertanya: “wahai Rasulullah, bukankah ia buta sehingga tidak bisa melihat dan mengetahui kami?”. Nabi Saw. balik bertanya: “Apakah kalian berdua buta? Bukankah kalian berdua dapat melihat dia?”.

Abu>Dawud berkata: “Ini hanya khusus untuk isteri-isteri Nabi Saw., tidakkah engkau lihat bagaimana Fatimah binti Qais di sisi Ibn Umm Maktum! Nabi Saw. pernah berkata kepada Fatimah binti Qais, “Bukalah hijabmu di sisi Ibn Umm Maktum, sebab ia adalah seorang laki-laki buta, maka tidak mengapa engkau letakkan pakaianmu di sisinya.”

Nafuri>memberikan notasi terhadap hadis di atas, yaitu dalam kitab *Bazl*

al-Majhud. Dia menuliskan:

(... Dari Umm Salamah, dia berkata: Aku berada di sisi Rasulullah Saw. ketika Maimunah sedang bersamanya), yakni bahwa kedua istri Nabi Saw., Maimunah dan Umm Salamah bersama dengan beliau dengan kerelaan para istri Nabi Saw. (yang lain) untuk berbincang-bincang dan belajar. (Lalu masuklah) ‘Abdullah (Ibn Umm Maktum), seorang yang tunanetra, nama Ibu Ibn Maktum adalah ‘Atikah. Ibn Umm Maktum adalah anak paman istrinya, Khadijah binti Khuwailid adalah saudara ibunya. (Itu) yaitu kisah kedatangan Ibn Umm Maktum (ketika kami telah diperintah berhijab). Pada ayat hijab yaitu firman Allah Swt. “Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” (Maka Nabi Saw. pun bersabda) kepada Maimunah dan Umm Salamah: (Berhijablah kalian berdua darinya), maksudnya, lebihkanlah kain jilbab menutupi wajah dan dada kalian. (Kami bertanya: “wahai Rasulullah, bukankah) ia (buta sehingga tidak bisa melihat dan mengetahui kami?”. Nabi Saw. balik bertanya: “Apakah kalian berdua buta? Bukankah kalian berdua dapat melihat dia?”). Pada hadis tersebut ada dalil bahwa wanita tidak boleh melihat laki-laki. Al-Nawawi>berkata: Itulah pendapat yang paling sahih. Mayoritas ulama mengatakan bahwa boleh wanita melihat laki-laki asing/non mahram selain pada bagian pusat dan lututnya, jika tidak dikhawatirkan terjadi fitnah. Dalilnya adalah hadis ‘A’isyah, bahwasanya dia melihat orang-orang Habsyah yang sedang mengadakan

²⁵ Abu>Dawud, *Sunan...*, h. 449.

permainan di masjid, dan hadis Fatimah binti Qais, dan sabda Saw.: “Bukalah hijabmu di sisi Ibn Umm Maktum, sebab ia adalah seorang laki-laki buta, maka tidak mengapa engkau letakkan pakaianmu di sisinya.” Terjadilah kontradiksi di antara hadis yang melarang dengan hadis yang membolehkan. Ada pendapat mengatakan, bahwa pelarangan itu mungkin dimaksudkan untuk kehatian-hatian. Hadis tentang cerita orang Habsyah dan lain-lain kemungkinan berisi pembolehan. Pendapat lain, mengatakan bahwa hal itu dilarang mungkin karena khawatir terjadi fitnah, dan dibolehkan ketika kondisi aman dari fitnah. Pendapat lainnya mengatakan sesungguhnya pelarangan itu hanya berlaku terhadap istri-istri Nabi Saw. saja secara khusus, dan pembolehannya berlaku bagi selain istri-istri Nabi Saw. Abu>Dawud menunjukkan bentuk kompromisasinya, sebagaimana ditemukan pada redaksi yang lain. Abu>Dawud berkata: Apa yang disabdakan Nabi sampai akhirnya ini (berupa pelarangan) hanya berlaku bagi istri-istri Nabi Saw. secara khusus.²⁶

Uraian Nafuri>di atas memberikan banyak manfaat, karena berisi hal-hal yang sangat penting untuk dijelaskan pada bagian ini. Sesuai dengan teks hadis, Nafuri>menjelaskan kronologi hadis di atas. Hadis tersebut diproduksi setelah turunnya ayat hijab yaitu surah al-Ahزاب/33: 59. Nafuri>menjelaskan makna sabda Nabi Saw.: “*ihṭajibaḥ*” (berhijablah kalian berdua!). Menurut Nafuri> sabda tersebut maknanya: lebihkanlah (julurkanlah) kain jilbab menutupi wajah dan dada kalian. Hal ini dimaksudkan agar kedua wanita istri Nabi Saw. (Maimunah dan Umm Salamah) tidak memandang Ibn Umm Maktum. Sehingga kalau digeneralisir, dapat dikatakan bahwa wanita dilarang memandang laki-laki. Inilah pendapat yang dianut al-Nawawi> karena dianggapnya merupakan pendapat yang paling sahih. Ini satu pendapat.

Pendapat yang lain, yaitu mayoritas ulama, mengatakan boleh wanita memandang laki-laki, asalkan tidak pada bagian auratnya dan tidak dikhawatirkan timbul fitnah. Pendapat mayoritas didasarkan kepada dua argumen. *Pertama*, yaitu hadis Fatimah binti Qais yang merupakan bagian dari hadis yang sedang dibahas di atas. *Kedua*, yaitu hadis ‘Aisyah yang melihat

²⁶Nafuri>Bazl ..., juz 16, h. 438-440.

orang-orang Habsyah yang mengadakan permainan di masjid. Berikut riwayatnya:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: ((رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتُرْنِي بِرِدَائِهِ، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبَشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ، حَتَّى أَكُونَ أَنَا الَّذِي أَسَاءُهُ. فَاقْدُرُوا قَدْرَ الْجَارِيَةِ الْحَدِيثَةِ السِّنِّ، الْحَرِيصَةِ عَلَى اللَّهِ)).²⁷

Artinya:

Dari ‘Aisyah ra., ia berkata: “Aku melihat Nabi Saw. menutupiku dengan kainnya, sementara aku memperhatikan orang Habsyah bermain di masjid, Sehingga aku adalah orang berusia muda yang sampai jemu meminta Nabi Saw. karena sangat ingin menyaksikan permainan tersebut.”

Kontroversi antara dua pendapat di atas, menjadi bagian menarik yang dikomentari oleh Nafuri>Sebab, Abu>Dawud sebagaimana dalam teks hadis di sedang dibahas, sudah mulai memperlihatkan potensi kontroversi itu. Sampai Abu>Dawud, menurut peneliti, merasa perlu menyampaikan pendapatnya dengan mengatakan: “Ini hanya khusus untuk isteri-isteri Nabi Saw.” Nafuri>menjelaskan bentuk kompromisasi dua pendapat tersebut. *Pertama*, pelarangan hanya dimaksudkan sebagai sikap *ih̥tiyāt* (bentuk kehatian-hatian) saja, tetapi pada prinsipnya adalah boleh. *Kedua*, pelarangan hanya berlaku kepada *um̥mahat̥ mu’minat̥*/istri-istri Nabi secara khusus, dan pembolehananya berlaku untuk semua wanita muslim.

Al-S̥iddiqi>dalam kitab *‘Aun al-Ma’bud* juga menjelaskan beberapa hal yang senada dengan komentar Nafuri>Tetapi al-S̥iddiqi>berupaya memperjelas argumen serta pihak-pihak yang bertanggungjawab atas pendapat-pendapat fikih terkait dengan hadis yang sedang dibahas. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat di bawah ini:

²⁷Hadis dengan versi matan hadis di atas tercantum dalam al-Bukhari>*S̥ih̥ih̥h*..., h. 1333.

(Berhijablah kalian berdua): ditujukan kepada Umm Salamah dan Maimunah ra. (Darinya): yaitu dari Ibn Umm Maktum. (Apakah kalian berdua buta?): bentuk *musanna*-nya: *'amya*; *muannas*-nya: *a'ma*. Orang yang berpendapat haram bagi wanita melihat laki-laki sebagaimana laki-laki haram melihat wanita, berdalil dengan hadis tersebut. Itu merupakan salah satu *qaul* al-Syafi'i dan Ahmad. Al-Nawawi berkata: Inilah pendapat yang paling sahih, karena firman Allah: "Dan katakanlah kepada para wanita yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya". Sebab, wanita adalah salah satu jenis (kelamin) manusia, maka haram bagi wanita melihat jenis (kelamin) manusia lain, dikiaskan (pengharamannya) kepada juga kepada laki-laki. Pembuktian bahwa melihat itu diharamkan adalah kekhawatiran munculnya fitnah. Dan hal ini lebih berlaku bagi di kalangan wanita. Sebab wanita lebih besar syahwatnya dan lebih minim rasionalnya, maka lebih cepat menimbulkan fitnah daripada laki-laki.

Orang yang berpendapat tentang pembolehan (baca: perempuan boleh melihat laki-laki) berhujah dengan pengecualian antara pusat dan lutut laki-laki, via hadis 'A'isyah, dia berkata: *"Aku melihat Nabi Saw. menutupiku dengan sarungnya, sementara aku menonton orang Habsyah mengadakan permainan di masjid. Sehingga aku adalah orang berusia muda yang sampai jemu meminta Nabi Saw. karena sangat ingin menyaksikan permainan tersebut."* (H.R. al-Bukhari & Muslim).

Pernyataan di atas dibantah, bahwa 'A'isyah pada saat itu belum mukallaf, berdasarkan bunyi teks hadis. Al-Nawawi memastikan bahwa usia 'A'isyah masih muda, belum balig, atau peristiwa itu terjadi sebelum adanya perintah berhijab. Al-Hafiz menambahkan melalui beberapa jalur hadis, bahwa itu terjadi setelah kedatangan delegasi Habsyah. Kedatangan mereka pada tahun 7 Hijriyah, pada saat itu 'A'isyah berumur 16 tahun. Para ulama juga berhujah dengan hadis Fatimah binti Qais, (riwayat yang) disepakati bahwa Nabi Saw. menyuruh Fatimah menyediakan (sesuatu) di rumah Ibn Ummi Maktum. Nabi Saw. bersabda: *"Sesungguhnya Ibn Ummi Maktum seorang yang tunanetra. Taruhlah pakaianmu ketika bersama dengan dia."* Dibantah bahwa hal itu bisa saja diperintahkan untuk menahan pandangan dari Fatimah. Bukan (perintah untuk) berkumpul di dalam satu rumah dan pembolehan melihat.

(Abu Dawud berkata: Hal ini hanya khusus berlaku bagi para istri Nabi Saw.): Maksudnya, hadis Umm Salamah khusus untuk istri-istri Nabi Saw., dan hadis Fatimah binti Qais berlaku bagi seluruh wanita, demikian cara Abu Dawud mengkompromikan hadis-hadis tersebut. Al-Hafiz berkata pada kitab *al-Talkhis*. Aku berkata: Demikian bentuk kompromi yang bagus, demikian juga bentuk kompromisasi dari al-Munziri pada bagian komentar kitabnya. Guru kami menilai itu baik. Al-Munziri mengkompromikan dalam kitab *al-Fath* bahwa perintah untuk berhijab dari Ibn Ummi Maktum, boleh jadi karena keadaannya yang tunanetra. Diduga ada bagian tubuh dari Ibn Ummi Maktum yang terbuka tanpa disadarinya. Maka bukan berarti melarang melihat sama sekali (secara mutlak). Al-Munziri mengatakan bahwa pembolehan melihat dikuatkan dengan seringnya wanita dibolehkan untuk keluar pergi ke masjid, pasar dan toko buku dalam keadaan berniqab, agar laki-laki tidak bisa melihat para wanita. Dan laki-laki tidak diperintahkan berniqab agar para wanita bisa melihat mereka. Maka, hal ini menunjukkan perbedaan ketentuan

hukum di antara kedua golongan (pendapat yang melarang dan membolehkan), al-Gazali berhujjah dengan hal ini.²⁸

Al-Siddiqi> menunjukkan kepada pembaca, bahwa pendapat yang melarang wanita memandang laki-laki dianut oleh Ahmad, salah satu *qaul* (pendapat) al-Syafi'i> dan al-Nawawi> Argumen al-Nawawi adalah surah al-Nur/24 ayat 31: *wa qul li al-mu'minat> yaghdhna min absarhinna* (Dan katakanlah kepada para wanita yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya). Tingkat pelarangan di sini sampai pada level haram. Penganut pendapat ini mengatakan, jika laki-laki diharamkan memandang perempuan, maka wanita pun diharamkan memandang laki-laki. Penganut pendapat ini juga mengandaikan bahwa wanita memiliki hasrat yang lebih besar kepada lawan jenisnya, ketimbang laki-laki terhadap wanita. Sehingga siapapun yang memandang dan dipandang, bila bisa itu menimbulkan fitnah, maka hukumnya haram.

Al-Siddiqi> juga menguraikan argumen pendapat yang memperbolehkan wanita memandang laki-laki. Ada kesamaan dari apa yang telah disinggung oleh Nafuri> Pendapat yang memperbolehkan tetap membatasi pada antara pusat dan lutut laki-laki, dan hadis yang digunakan sebagai argumen masih riwayat 'Aisyah dan riwayat Fatimah binti Qais. Akan tetapi, al-Siddiqi> menampilkan "konflik" terkait dalil-dalil yang digunakan penganut pendapat ini, sementara Nafuri> tidak melakukan hal tersebut pada komentar sebelumnya.

Riwayat 'Aisyah dinilai tidak relevan menjadi dalil, sebab pada saat itu 'Aisyah belum balig, sehingga tidak dibebani dengan kewajiban berhijab. Kemungkinan yang lain, cerita 'Aisyah tersebut terjadi sebelum adanya perintah berhijab, demikian menurut al-Nawawi> Riwayat Fatimah bin Qais dikatakan bukanlah merupakan dalil pembolehkan wanita melihat laki-laki. Dalam riwayat

²⁸ Al-Siddiqi> 'Aun ..., h. 1876.

tersebut, meskipun Nabi Saw. mengatakan: *Taruhlah pakaianmu ketika bersama dengan dia,*” tetapi Fatimah tetap saja diperintahkan untuk menjaga pandangannya.

Al-Siddiqi>juga menampilkan bentuk-bentuk kompromisasi dari dua pendapat di atas, sama seperti Nafuri> Namun uraian al-Siddiqi>terkesan lebih lengkap. Selain bentuk kompromisasi Abu>Dawud, al-Siddiqi>juga mengutip kompromisasi al-Munziri>

Al-Munziri>punya tafsiran tersendiri terkait dengan hadis Umm Salamah dan Maimunah. Menurut al-Munziri>kedua istri Nabi tersebut dilarang melihat Ibn Ummi Maktum, boleh jadi ada bagian tubuh Ibn Ummi Maktum yang terbuka saat itu tanpa disadarinya, karena kondisinya yang tunanetra. Jadi, bukan secara tegas melarang melihat. Hal ini dibuktikan, masih menurut al-Munziri>di masa Nabi Saw. banyak wanita yang berada di luar rumah dengan berbagai kepentingan dalam kondisi berniqab, agar tidak bisa dilihat laki-laki. Sebaliknya, laki-laki tidak diperintahkan berniqab, agar mudah dilihat wanita. Pendapat seperti ini diamini oleh al-Ghazali>demikian akhir kutipan al-Siddiqi>

Ibn al-‘Arabi>dalam kitabnya, *Ahkām al-Qur’ān* menceritakan “misteri” rumah Ibn Umm Maktum yang didatangi Fatimah binti Qais. Berikut penuturannya:

Hal yang terkait dengan ini, bahwa perpindahan Fatimah dari rumah Umm Syuraik ke rumah Ibn Umm Maktum, lebih utama daripada dia tetap tinggal di rumah Umm Syuraik. Sebab, rumah Umm Syuraik dikunjungi dan dilihat banyak orang. (Sementara itu), rumah Ibn Umm Maktum tidak dikunjungi oleh siapapun. Dan menahan pandangan Fatimah dari Ibn Umm Maktum adalah lebih dekat (kepada kebaikan) dan utama, maka dia diberi toleransi pada hal tersebut.²⁹

Dari penuturan di atas, jelaslah hal yang melatarbelakangi Fatimah binti Qais sampai berada di rumah Ibn Umm Maktum, sehingga muncul kesimpulan

²⁹Abu>Bakr Muḥammad bin ‘Abdillāh (selanjutnya ditulis Ibn al-‘Arabi>saja), *Ahkām al-Qur’ān*, juz 3 (Cet. III; Beirut: Dar>al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), h. 381.

bahwa Fatimah diperbolehkan tidak berhijab di hadapan Ibn Umm Maktum. Al-Maududi kemudian mengomentari penuturan Ibn al-‘Arabi di atas, dengan mengatakan pendapatnya:

Itulah, mengapa wanita tidak diperkenankan tinggal di rumah yang mungkin menimbulkan kesempatan terjadinya perbuatan tak senonoh. Tetapi diperkenankan untuk tinggal di rumah yang kemungkinan tersebut lebih sedikit, dan wanita itu boleh tinggal di mana saja (dalam rumah). Sebaliknya, jika tidak diperlukan, kaum wanita dilarang duduk pada tempat yang berhadap-hadapan dengan kaum laki-laki selain muhrim.³⁰

Melalui komentar al-Maududi di atas, pembaca akan dengan mudah dapat melihat kesimpulannya. Meskipun riwayat Fatimah menunjukkan pembolehan bagi wanita melihat laki-laki secara umum, namun itupun karena ada sebab atau kepentingannya. Hal tersebut untuk menghindari fitnah yang lebih besar kepada kondisi yang sedikit unsur fitnahnya, jika boleh dikatakan demikian. Oleh karena itu, pada kondisi yang normal, yaitu bukan karena ada kebutuhan atau kepentingan, wanita tetap dilarang melihat laki-laki, apalagi berada di tempat yang berhadap-hadapan dengan laki-laki.

Akan tetapi bagaimana jika yang terjadi adalah sebaliknya. Maksudnya adalah, berlangsung suatu situasi di mana laki-laki “harus” melihat wanita, tentu keadaan laki-laki dimaksudkan tidak seperti Ibn Umm Maktum. Salah satu situasi tersebut adalah saat laki-laki ingin melihat “calon” istrinya. Sebuah hadis disebutkan:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَظَبَ أَحَدُكُمْ الْمَرْأَةَ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا فَلْيَفْعَلْ. قَالَ فَخَظَبْتُ جَارِيَةً فَكُنْتُ أَتَحَبَّبُ لَهَا حَتَّى رَأَيْتُ مِنْهَا مَا دَعَانِي إِلَى نِكَاحِهَا وَتَزَوُّجِهَا فَتَزَوَّجْتُهَا.³¹

³⁰Abul A'la Maududi, *Jilbab: Wanita dalam Masyarakat Islam*, terj. Mufid Ridho, Purdah and the Status of Women in Islam (Cet. I; Bandung: Penerbit Marja, 2005), h. 203.

³¹Abu Dawud, *Sunan ...*, h. 237.

Artinya:

Dari Jabir bin ‘Abdillah, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: “Jika ada di antara kalian yang meminang seorang wanita, kalau bisa untuk melihat hal yang dapat mendorong untuk menikahi wanita tersebut, maka lakukanlah” Jabir berkata: Kemudian aku meminang seorang gadis dan aku bersembunyi untuk melihatnya hingga aku melihat darinya apa yang mendorongku untuk menikahnya, lalu aku pun menikahnya.”

Terkait dengan hadis di atas, Nafuri³² mengutipkan di dalam kitab *Bazl al-Majhud* pendapat al-Syaukani³³ Nafuri³⁴ berkata:

Al-Syaukani³⁵ berkata: Pada hadis-hadis di bab ini, ada dalil bahwasanya tidaklah mengapa seorang laki-laki melihat wanita yang akan dinikahnya, demikian pendapat jumhur ulama. Al-Qadi al-‘Iyad³⁶ menceritakan pendapat yang memakruhkannya, dan itu salah, bertentangan dengan beberapa dalil. Perbedaan pendapat ada pada bagian mana dari wanita pinangan yang boleh dilihat. Mayoritas berpendapat, laki-laki boleh melihat wajah dan telapak tangan wanita saja. Dawud berkata: Boleh melihat seluruh tubuh wanita. Al-Auza‘i³⁷ berkata: Melihat bagian-bagian yang berdaging/otot: *letterlijk* hadis menunjukkan bolehnya melihat wanita baik diberi izin atau tidak diberi izin oleh wanita yang bersangkutan. Diriwayatkan dari Malik, perlunya memperoleh izin.³²

Nafuri³⁸ menjelaskan bahwa wanita bisa dijadikan sebagai objek perhatian laki-laki pada kondisi-kondisi tertentu, misalnya menjelang pernikahan atau kepentingan pemilihan jodoh, dengan atau tanpa izin dari wanita yang bersangkutan. Meskipun demikian, para ulama masih memperdebatkan bagian tubuh wanita yang bisa menjadi objek itu. Satu pendapat mengatakan hanya wajah dan telapak tangan saja yang bisa ditolerir. Pendapat lain mengatakan boleh melihat bagian tubuh wanita yang manapun.

Al-Siddiqi³⁹ memberikan analisa yang lebih lengkap dari Nafuri⁴⁰ Al-Siddiqi⁴¹ menuliskan analisisnya itu dalam kitab *Aun al-Ma‘bud*, sebagai berikut:

Al-Nawawi⁴² berkata: Pada hadis tersebut, disunahkan melihat orang yang mau dinikahi. Itu adalah mazhab/pendapat kami, Malik, Abu Hanifah, semua orang-orang Kufah, Ahmad dan jumhur ulama. Al-Qadi⁴³ menceritakan pendapat dari sekelompok orang yang menganggapnya makruh. Ini salah, kontradiksi dengan *letterlijk* hadis ini, dan juga kontradiksi dengan konvensi masyarakat yang membolehkan melihat seseorang karena kepentingan, misalnya untuk transaksi jual beli, menjadi saksi dan lain-lain. Sesungguhnya pembolehan melihat itu hanya berlaku

³²Nafuri³² *Bazl* ..., juz X, h. 78.

untuk melihat wajah dan telapak tangan wanita saja. Sebab itu bukan aurat. Sesungguhnya wajah adalah penanda seorang wanita cantik apa tidak, dan telapak tangan penanda kesuburan badan apa tidak. Inilah pendapat kami dan pendapat yang mayoritas. Al-Auza^{si} berkata: Melihat itu kepada bagian-bagian yang berdaging/otot. Dawud berkata: Melihat seluruh bagian tubuh wanita. Itu menyalahi dasar-dasar sunah dan ijmak. Pendapat kami, Ma^{lik}, Ah^{mad} dan jumhur adalah bahwa pembolehkan melihat tidak mengharuskan adanya izin dari wanita yang akan dinikahi. Bahkan itu dilakukan ketika wanita tersebut sedang lalai, tanpa pemberitahuan terlebih dahulu. Akan tetapi, Ma^{lik} mengatakan makruh melihat wanita yang sedang lalai, dikhawatirkan terlihat auratnya. Dari Ma^{lik} ada riwayat yang daif, bahwa tidak boleh melihat wanita kecuali atas seizinnya, dan ini daif. Sebab Nabi Saw. telah memperbolehkan secara mutlak hal tersebut, tanpa adanya keharusan minta izin wanita. Biasanya wanita akan merasa malu untuk memberi izin. Sebab pemberian izin itu berbahaya, boleh jadi laki-laki yang melihat wanita, lantas tidak menarik, kemudian meninggalkan wanita tersebut, maka wanita itupun merasa hancur dan sakit hatinya. Oleh karena itu, ulama yang semazhab dengan kami berkata: Disunahkan melihat wanita sebelum dipinang, sehingga jika tidak suka kepada wanita tersebut boleh ditinggalkan, tanpa sakit hati. Berbeda halnya jika laki-laki tersebut meninggalkannya setelah pinangan. *Wallahu a'lam*. Selesai.³³

Bagian awal dari analisis al-Sⁱddiqi ini sudah terlampir dalam komentar Nafu^{ri} sebelumnya, misalnya: *Pertama*, pada persoalan tentang boleh tidaknya “melihat” wanita yang akan dipinang/khitbah, dan *kedua*, batas-batas tubuh wanita yang bisa dilihat.

Sesungguhnya hal menarik yaitu argumen yang digunakan oleh al-Sⁱddiqi tentang dua persoalan di atas. Dalam menghadapi pendapat yang mengatakan bahwa tidak boleh (setidaknya *makruh*) melihat wanita, al-Sⁱddiqi menggunakan pertimbangan sosiologis. Dia mengatakan, jika melihat wanita dalam urusan transaksi jual-beli dan saksi dalam persidangan suatu keharusan, sebagaimana maklum di masyarakat, maka demikian juga seharusnya dalam urusan pernikahan. Pengecualian wajah dan telapak tangan sebagai bagian yang boleh dilihat, didasarkan kepada pertimbangan biologis. Al-Sⁱddiqi mengatakan bahwa wajah wanita adalah indikator kecantikan, sedangkan telapak tangan bisa menjadi indikator kesuburan.

³³ Al-Sⁱddiqi, 'Aun ..., h. 979.

Adapun terkait dengan izin dari wanita yang dipinang, di sinilah al-Siddiqi> memberi ruang penafsiran dengan pendekatan psikologi. Namun, sebelum sampai kepada penafsiran tersebut, al-Siddiqi> mengemukakan kedaifan rujukan “pendapat pinggiran” yang melarang wanita yang dipinang untuk dilihat.

Berdasarkan teks hadis, Nabi Saw. tidak sedikitpun mensyaratkan adanya izin dan pemberitahuan dari dan kepada wanita yang dipinang. Jadi, laki-laki bisa melihat ketika wanita tersebut dalam kondisi lalai (tanpa disadari dan diketahui). Malik berpendapat bahwa makruh melihat wanita pinangan dalam kondisi lalai, dikhawatirkan terlihat auratnya.

Al-Siddiqi> mengkonstruksi argumennya terkait dengan ketiadaan syarat izin dan pemberitahuan dalam hadis di atas. Menurut al-Siddiqi> seandainya laki-laki meminta izin dan memberitahu terlebih dahulu kepada wanita yang dipinangnya untuk dilihat, tentu membuat wanita tersebut akan merasa malu. Pemberian izin dari wanita bisa menimbulkan kekecewaan dan penyesalan. Maksudnya, seandainya setelah melihat wanita, laki-laki tersebut merasa tidak tertarik kemudian meninggalkannya, tentu wanita yang dipinang akan merasa sangat kecewa dan menyesal. Hal itu adalah suatu bentuk “kezaliman” kepada wanita. Oleh karena itu, menurut para ulama (termasuk al-Siddiqi>) perintah untuk melihat wanita tanpa izin dan pemberitahuan hukumnya sunah. Sebab, seandainya laki-laki tersebut tidak tertarik, bahkan meninggalkan, maka wanita yang dipinang tidak akan merasa sakit hati. Inilah yang peneliti maksudkan dengan argumen psikologis.

Hal lain yang tak kalah penting untuk dijelaskan dalam kaitannya dengan “pendisiplinan” hijab wanita dari lawan jenis adalah persoalan *tabarruj*. Ahmad telah mentakhrij> sebuah riwayat dalam *Musnad Ahmad*:

عَنْ أَبِي حَرِيْزٍ مَوْلَى مُعَاوِيَةَ، قَالَ: خَطَبَ النَّاسَ مُعَاوِيَةُ بِحِمَصٍ، فَذَكَرَ فِي خُطْبَتِهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ سَبْعَةَ أَشْيَاءَ، وَإِلَيَّ أَلْبَعُكُمْ ذَلِكَ وَأَنْتَ أَكُمُ عَنْهُ، مِنْهُنَّ: النَّوْحُ، وَالشَّعْرُ، وَالْصَّائِرُ، وَالتَّبَرُّجُ، وَجُلُودُ السَّبَاعِ، وَالذَّهَبُ، وَالْحَرِيرُ.³⁴

Artinya:

Dari Abu Hariz, pembantu Mu'awiyah, ia berkata: Mu'awiyah berkhotbah di hadapan orang-orang di Himsh, lalu dia menyebutkan dalam khutbahnya: "Rasulullah Saw. mengharamkan tujuh hal, dan saya akan menyampaikan hal itu kepada kalian, dan saya melarang kalian melakukannya yaitu: meratap, syair, menggambar, *tabarruj*, kulit binatang buas, emas dan sutra."

Dalam riwayat sahih yang lain, Ibn Mas'ud dari Nabi Saw., menggunakan teks: *al-tabarruj bi al-zinah li gairi mahalliha*>berarti *tabarruj* dengan perhiasan tidak pada tempatnya.³⁵ Ibn Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*>menjelaskan bahwa *tabarruj* adalah *an tukharrija zinataha*>berarti perempuan yang memperlihatkan perhiasannya, *an yubarriza mahsinahunna* (mereka para wanita yang mempertontonkan perhiasannya).³⁶ Berdasarkan keterangan-keterangan ini, dapat dikatakan bahwa *tabarruj* jika disebutkan tanpa *idhfah*, berarti berhias di hadapan orang lain, selain *mahjam*.

Hal ini senada dengan apa dikemukakan Assalami ketika memberikan komentar terkait dengan hadis yang menggunakan ungkapan *tabarruj al-jahiliyah al-ula*>Dia berkata:

Tentu saja yang dimaksud dengan "tidak berhias seperti hiasan orang jahiliyah" adalah tidak memperlihatkan perhiasan kepada orang lain yang bukan mahrom. Jadi, berjilbab dan tidak memperlihatkan perhiasan tubuh kepada orang lain yang bukan mahrom adalah kewajiban syariat Islam.

³⁴ Ahmad, *Musnad...*, juz XXVIII, h. 131. Riwayat lain yang senada, misalnya: *Umaymah binti Ruqaiqah datang menghadap Rasulullah Saw. untuk berbaiat kepadanya, masuk kepada Islam. Beliau bersabda: "Aku membaitmu agar tidak menyekutukan Allah, mencuri, berzina, membunuh anak sendiri, mendatangkan saksi palsu, meratap, dan tidak ber-tabarruj dengan tabarruj jahiliyah ula"*> Ahmad, *Musnad...*, juz 11, h. 437.

³⁵ Abu 'Abdillah Hakim al-Naisaburi (selanjutnya ditulis al-Hakim saja), *al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*, juz 4 (Cet. I; Kairo: Dar al-Haramain li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1997), h. 314.

³⁶ Ibn Hajar, *Fath...*, juz 8, h. 390.

Siapa yang melalaikan kewajiban itu berarti telah melakukan dosa besar. Segala jenis bersolek yang niatnya untuk memperlihatkan keindahan tubuh kepada orang lain yang bukan mahrom juga termasuk dosa besar.³⁷

Komentar Assalami di atas tidak membedakan antara term *tabarruj* dengan *tabarruj al-jahiliyah al-ula*. Padahal term yang pertama – menurut peneliti – hanya digunakan di dalam redaksi-redaksi hadis, seperti term yang kedua hanya ditemukan dalam teks Alquran. Kesan pertama yang muncul, bahwa term yang kedua tentu mengandung makna yang lebih khusus dari yang pertama. Sehingga muncul pertanyaan; Bagaimana yang dimaksudkan *tabarruj jahiliyah ula*? Sebelum menjawab pertanyaan ini, kiranya perlu mengetahui rentan masa yang disebut dengan *jahiliyah ula*.

Jahiliyah ula yang dimaksudkan, ada yang mengatakan masa seribu tahun antara Nuh as. dan Idris as. Ada pula yang mengatakan masa antara Isa as. dan Muhammad Saw. Pendapat yang lain mengatakan masa awal Ibrahim as. dan masa jahiliyah *ukhra* adalah masa Muhammad Saw. sebelum diangkat menjadi Rasul, demikian laporkan oleh Ibn Hajar.³⁸ Dari laporan ini, tampaknya ada yang melakukan kategorisasi *jahiliyah ula* (awal) dengan *jahiliyah ukhra* (belakangan), sementara yang lain tidak membuat dikotomisasi ini, sehingga *jahiliyah ula* bisa diartikan jahiliyah klasik. Tanpa bermaksud menafikan dikotomisasi ini, peneliti menyimpulkan bahwa *jahiliyah ula* adalah masa jahiliyah yang dimulai dari masa Ibrahim as. sampai kepada hadirnya Islam di masa Muhammad Saw. Pendapat peneliti ini bisa dikuatkan dengan pernyataan al-Farra' berikut ini. Dia mengatakan bahwa:

Zaman itu adalah sejak masa Ibrahim Saw. dilahirkan. Pada masa itu wanita memakai baju (rumah) dari permata tanpa dijahit kedua sisinya, wanita menggunakan pakaian yang tidak menutup tubuhnya.³⁹

³⁷ Assalami, *Jilbab ...*, h. 91.

³⁸ Ibn Hajar, *Fath*..., juz 8, h. 390.

³⁹ Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salamah al-Tahawi, *Syarah Musykil al-Astar*, juz 12 (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994), h. 13.

Al-Farra>tidak hanya menjelaskan masa rentan waktu *jabiliyah ula>* tetapi juga menjelaskan kepada pembacanya, bahwa *tabarruj* di masa itu adalah berupa menggunakan jenis pakaian tertentu, sehingga tidak hanya sebatas mempertontonkan perhiasan di hadapan non mahram sebagaimana yang dipahami oleh kebanyakan komentator hadis.

2. Hadis tentang Jilbab Wanita dalam Ranah Publik

a. Hadis tentang Jilbab Wanita di Luar Rumah

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ لَمَّا نَزَلَتْ (يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَانَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْغُرَبَانَ
مِنَ الْأَكْسِيَّةِ.⁴⁰

Artinya:

Dari Umm Salamah ia berkata: “Ketika turun ayat: *Yudnina ‘alaihinna min jalabibinna* (hendaklah mereka menjulurkan jilbabnya), wanita-wanita *Ansah>* keluar seakan di atas kepala mereka ada burung gagak - karena tertutup kerudung hitam”.

Abu> ‘Abd al-Rahman al-Siddiqi> sebagai salah seorang penyusun komentar khusus *Sunan Abi>Dawud*, memberikan uraian singkatnya dalam ‘*Aun al-Ma’bud*.⁴¹ Dia berkata:

(*Seakan di atas kepala mereka ada al-girban>*): jamak dari *gurab>*, (dari *al-aksiyah*): jamak dari *kisa>* yaitu pakaian berupa *khima>* menyerupai burung gagak karena hitamnya.

Hadis Abu>Dawud yang dikomentari al-Siddiqi> di atas, merupakan historisitas Alquran surah al-Ahزاب/33, yaitu ayat 59. Al-Siddiqi> menjelaskan bahwa pakaian wanita muslimah ketika keluar rumah berupa *khima>* yang berwarna hitam pada bagian kepala.

⁴⁰ Abu>Dawud, *Sunan ...*, h. 448.

⁴¹ Al-Siddiqi> ‘*Aun ...*, h. 1872.

Al-Albani> dalam kitabnya, *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah* menjelaskan makna kata “jilbab” dari hadis di atas. Dia mengatakan: Artinya:

Yang namanya jilbab adalah kain yang dikenakan wanita untuk menyelimuti tubuhnya di atas pakaian (baju) yang ia kenakan. Ini adalah definisi pendapat yang paling shahih. Umumnya, jilbab ini dikenakan oleh kaum wanita manakala keluar rumah.⁴²

Dari penjelasan al-Albani di atas, dapat dikatakan bahwa jilbab yang dimaksudkan pada surat Ahzab/33 ayat 59 ini, adalah berupa pakaian (lapisan) luar yang khusus digunakan ketika keluar dari rumah. Karakter jilbab lainnya, juga diceritakan oleh Ibn Abi-Hatim al-Razi. Al-Razi> menyebutkan satu riwayat dari Ibn ‘Abbas> terkait dengan ayat di atas. Dia menuliskannya dalam kitab *Tafsir>Ibn Abi-Hatim al-Razi>*

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ قَالَ: أَمَرَ اللَّهُ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا خَرَجْنَ مِنْ بُيُوتِهِنَّ فِي حَاجَةٍ أَنْ يُغَطِّنَ وَجُوهَهُنَّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِنَّ بِالْجَلَابِيبِ، يُبْدِينَ عَيْنًا وَاحِدَةً.⁴³

Artinya:

Dari Ibn ‘Abbas> ra. Dia berkata tentang ayat ini: Allah memerintah wanita yang beriman saat mereka keluar rumah karena ada keperluan, untuk menutup wajah mereka dari atas kepala mereka dengan jilbab, dengan menampakkan satu mata.

Ibn ‘Abbas> menafsirkan jilbab pada ayat di atas, dengan pakaian yang menutup menutup wajah kaum wanita, dan hanya menyisakan satu mata saja untuk dibiarkan terbuka. Itulah jenis pakaian menurut Ibn ‘Abbas>.

Sebagaimana yang pernah disinggung, salah satu bentuk keperluan wanita untuk keluar rumah yang sering diungkapkan dalam beberapa hadis di masa Nabi adalah salat berjamaah baik di masjid maupun di lapangan terbuka, ataupun

⁴²Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Jilbab Wanita Muslimah menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, terj. Hawin Murtadlo dan Abu Sayyid Sayyaf, *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fil Kitabi was Sunnah* (Solo: Pustaka At-Tibyan, 2001), h. 92.

⁴³Abd al-Rahman bin Muhammad Ibn Idris> al-Razi> Ibn Abi-Hatim, *Tafsir>al-Qur'an> al-Azhar: Musnad an Rasulillah> sallallahu 'alaihi wa sallam wa al-Salibah wa al-Tabi'in>* (Cet. I; Riyad: Maktabah Nazar-Mustafa> al-Bazz, 1997), h. 3154.

ibadah ihram. Terkait dengan wanita yang salat berjamaah di masjid, Ibn Majah menyantumkan sebuah hadis dalam kitab *Sunan*-nya:

عَنْ عَائِشَةَ: قَالَتْ: كُنَّ نِسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ يُصَلِّينَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ. ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ فَلَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ. تَعْنِي مِنَ الْغُلَسِ.⁴⁴

Artinya:

Dari ‘Aisyah, dia berkata: Kami para wanita mukmin turut salat subuh bersama Nabi Saw. Kemudian para wanita itu kembali ke rumah mereka, tanpa dikenal oleh siapapun. Sebab kondisi masih gelap.

Mustafa al-‘Adawi di dalam kitab *al-Hijab*, mencantumkan riwayat lain yang semakna dengan hadis di atas, yaitu:

Dari Ibn Syihab, ia berkata: ‘Urwah bin al-Zubair telah mengabarkan kepadaku, bahwa ‘Aisyah telah mengabarkan kepadaku, ia berkata: “Kami para wanita mukmin, pernah ikut salat subuh bersama Rasulullah Saw. dengan menutup wajah dengan kerudung, kemudian kembali ke rumah masing-masing setelah selesai salat tanpa diketahui oleh seorangpun, karena hari masih gelap.”⁴⁵

Jika diperhatikan riwayat al-Bukhari di atas, maka bisa memperjelas kondisi wanita yang salat pada riwayat Ibn Majah. Riwayat Ibn Majah hanya mengatakan wanita yang salat subuh bersama Nabi Saw. tidak bisa dikenal karena kondisi gelap. Sedangkan riwayat al-Bukhari mengatakan mereka tidak dikenal selain karena kondisi gelap juga karena menutup wajah mereka dengan kerudung (*mutalaffi‘at bi muruthinna*). Selanjutnya, al-‘Adawi mengutip komentar Ibn Hajar terkait dengan riwayat al-Bukhari. Dia mengatakan:

Kami sebutkan di sini pendapat para pakar tentang makna hadis ini. *Al-Hafiz* Ibn Hajar – semoga Allah merahmatinya – berkata (55/2): Al-Dawudi berkata: Maknanya adalah: “Para wanita mukmin tidak mengetahui mana yang wanita atau laki-laki, tidak jelas bagi orang yang melihat, kecuali

⁴⁴ Abu‘Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini (selanjutnya ditulis Ibn Majah saja), *Sunan Ibn Majah*, juz I (t.t.: Matba‘ah Dar Ihya‘ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.), h. 220.

⁴⁵ Abu‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il (selanjutnya ditulis al-Bukhari saja), *Shahih al-Bukhari* (Cet. I; Damaskus: Dar Ibn Kasir, 2002), h. 148.

terhadap orang-orang tertentu. Atau tidak diketahui orangnya, sehingga tidak bisa dibedakan mana Khadījah dan Zainab.⁴⁶

... kemudian aku (al-‘Adawi) menemukan riwayat yang eksplisit dengan lafal: “sebagian kami tidak mengetahui wajah sebagian yang lain” riwayat Abu Ya‘la‘di dalam *Musnad*-nya (2/214), dengan sanad yang sah.⁴⁷

Di dalam kutipan di atas, dikemukakan tafsiran-tafsiran spekulatif terkait dengan sejauhmana para wanita yang salat Subuh tersebut tidak diketahui oleh yang lain. Setidaknya ada dua tafsiran, *pertama*, tidak bisa dibedakan mana yang laki-laki atau yang perempuan, kecuali terhadap orang-orang tertentu. Pengecualian ini tidak dijelaskan lebih lanjut. *Kedua*, tidak bisa dibedakan nama wanita yang satu dengan nama wanita yang lain. Meskipun tafsiran-tafsiran dikutip oleh al-‘Adawi tetapi dia memilih bahwa riwayat yang mengatakan bagian yang tidak diketahui itu adalah wajahnya, bukan jenis kelamin ataupun namanya.

Seperti yang dilihat di atas bahwa al-‘Adawi mengutip komentar Ibn Hajar. Menurut hemat peneliti, sangat menarik kalau merujuk langsung pada kitab *Fath al-Bari* dalam kaitannya dengan penjelasan hadis riwayat al-Bukhari. Sebab dalam kitab Ibn Hajar tersebut, ditemukan bantahan al-Nawawi terhadap kedua tafsiran spekulatif di atas. Ibn Hajar menuliskan dalam kitab tersebut, komentar berikut ini:

Al-Nawawi mendaifkannya (tafsiran tersebut), dengan mengatakan bahwa wanita yang menutup wajahnya di siang hari, tidak akan dikenal orangnya, kalimat seperti itu tentu sia-sia. Al-Nawawi melanjutkan, bahwa yang dimaksud “mengenal” itu berkaitan dengan fisik orangnya. Jika yang dimaksudkan pendapat yang pertama (mengenal jenis kelamin dan nama), maka itu dianggap “tidak tahu”. Apa yang disebutkan bahwa wanita yang berniqab di siang hari, tidak dikenal orangnya, itu masih bisa dikritisi. Sebab biasanya setiap wanita punya ciri-cirinya sendiri yang tidak dimiliki wanita lain, walaupun badan ditutupi. Al-Bajji mengatakan: Hal ini menunjukkan bahwa mereka mengadakan perjalanan, jika bila mereka menggunakan *niqab*, maka tentu akan dilarang menutup wajah agar mereka bisa dikenal, bukan karena kondisi yang gelap. Aku (Ibn Hajar) berkata:

⁴⁶Mustafa al-‘Adawi, *al-Hijab: Adillah al-Mujibah wa Syubah al-Mukhalafin* (Cet. II; Taif: Maktabah al-Tarfain, 1410 H.), h. 105.

⁴⁷Al-‘Adawi, *al-Hijab* ..., h. 106.

Memang begitulah, karena hal tersebut dipahami berdasarkan kesamaran seperti yang dikemukakan al-Nawawi> Adapun bila kami mengatakan bahwa setiap wanita memiliki ciri-cirinya tertentu, tentu pendapat yang disebutkan tadi tidak berlaku lagi.⁴⁸

Ibn Hajar mencoba memahami apa yang dikatakan oleh al-Nawawi> terkait dengan tafsiran terhadap hadis di atas. Ibn Hajar memahami bahwa al-Nawawi> membedakan antara “tidak tahu” dengan “tidak kenal”. Bagi al-Nawawi> “tidak tahu”, itu bisa berarti “tidak tahu jenis kelaminnya”, dan “tidak tahu namanya”. Adapun untuk menunjukkan orangnya, bisa mengatakan: “tidak kenal orangnya”. Menurut al-Nawawi> hadis riwayat al-Bukhari> di atas, maksudnya “tidak kenal orangnya”. Berarti, wanita yang salat subuh bersama dengan Nabi Saw. tidak saling mengenal satu dengan yang lain karena menutupi wajah mereka. Pendapat al-Nawawi> ini dikritisi oleh Ibn Hajar. Ibn Hajar mengatakan bahwa meskipun wanita menutup wajahnya dengan kerudung, bahkan sampai menutup seluruh tubuhnya sekalipun, wanita yang satu boleh jadi mengenal wanita yang lain. Sebab, biasanya setiap wanita punya ciri-cirinya masing-masing.

Peneliti perlu mengemukakan pendapat al-Baji> seperti yang terekam dalam kitab *al-Muntaqa>* dituliskan:

Hadis: *Ma>ya’rifuhunna min al-gasl*, mengandung dua kemungkinan. Salah satu kemungkinan itu adalah, bahwa tidak diketahui apakah dia seorang laki-laki atau perempuan, karena kondisi yang sangat gelap. Dan hanya bagi orang tertentu saja yang bisa melihat, itu yang dikatakan rawi. Kemungkinan yang lain adalah, perempuan yang satu tidak kenal oleh perempuan yang lain, karena kondisi yang sangat gelap, meskipun yang lain mengetahui bahwa orang tersebut perempuan. Kecuali, dari segi ini menuntut bahwa mereka menutup wajah mereka, seandainya mereka tidak keluar rumah tentu dilarang menggunakan *niqab* dan menutup wajah agar mereka bisa dikenal, jadi bukan karena kondisi gelap. Kecuali mereka diperbolehkan menutup wajahnya karena salah satu dua hal; adakalanya hal terjadi sebelum turunnya ayat hijab, atau sesudahnya, tetapi mereka tidak

⁴⁸ Ahmad bin ‘Ali> bin Hajar (selanjutnya ditulis Ibn Hajar saja), *Fath} al-Bari> bi Syarh} Sahih} al-Bukhari>* juz 2 (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyah Asha> al-Nasyr, 2001), h. 66-67.

dikenal orangnya karena kondisi sangat gelap, maka diperbolehkan membuka wajah.⁴⁹

Dari komentar Ibn Hajar di atas dan setelah merujuk langsung pendapat al-Baji, dapat dikatakan bahwa Ibn Hajar mengamini pendapat al-Baji yang mengatakan bahwa wanita yang keluar rumah untuk salat Subuh dengan berniqab tidak perlu lagi menutup wajahnya untuk tidak dikenal. Di tambah lagi, bahwa wanita saat itu bisa dikenal atau tidak itu bukan karena membuka atau menutup wajahnya, sebab untuk mengenal cukup dengan mengetahui ciri-ciri khusus dari mereka masing-masing. Jadi, wanita yang disebutkan dalam hadis “tidak dikenal” karena semata-mata kondisi hari yang masih gelap di saat itu.

Selanjutnya Ibn Hajar menutup komentarnya, dengan mengatakan:

Pada hadis ini menunjukkan, bahwa sunah menyegerakan salat subuh di awal waktu, dan wanita boleh pergi ke masjid untuk salat malam. Dari hadis tersebut juga diambil kesimpulan bahwa demikian juga berlaku untuk salat di siang hari berdasarkan *bab auala* (lebih dipentingkan lagi). Sebab malam hari lebih banyak kekhawatiran dari pada di siang hari. Kemungkinan itu juga bila wanita tidak khawatir terhadap fitnah.⁵⁰

Ibn Hajar menyimpulkan bahwa riwayat al-Bukhari (tentu saja juga riwayat-riwayat lain yang senada seperti riwayat Ibn Majah) menjadi dalil diperbolehkannya wanita salat di masjid (di luar rumah). Melalui “fasilitas” *bab auala*, Ibn Hajar berargumen jika di malam hari (menjelang fajar) saja wanita diperbolehkan salat di masjid dengan tingkat kekhawatiran timbul fitnahnya lebih besar, maka tentu salat di siang hari (misalnya salat zuhur, ashar, maghrib) lebih diperbolehkan, karena tingkat kekhawatiran fitnahnya lebih minim.

Selain di masjid, wanita juga diperintahkan untuk melaksanakan salat di lapangan terbuka, yaitu ketika melaksanakan salat ‘Id. Sebuah riwayat dituturkan:

⁴⁹ Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf bin Sa’d bin Ayyub al-Baji, *al-Muntaqa*, Syarh Muwat’ Malik, juz I (Cet. I; Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah, 1999), h. 214.

⁵⁰ Ibn Hajar, *Fath*..., juz 2, h. 67.

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُخْرِجَهُنَّ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ وَالنَّحْرِ، قَالَ: قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: فَقُلْنَا: أَرَأَيْتَ إِحْدَاهُنَّ لَا يَكُونُ لَهَا حِلْبَابٌ؟ قَالَ: ((فَلْيُلْبِسْهَا أَحَدَهُمَا مِنْ حِلْبَابَيْهَا)).⁵¹

Artinya:

Dari Umm Atiyyah, ia berkata: Rasulullah Saw. telah memerintahkan agar kami (menyuruh) mereka (kaum wanita) keluar di hari raya 'Idul fitri dan 'Idul adha. Ia berkata, Umm Atiyyah berkata: kami bertanya: "Bagaimana pendapat tuan jika salah seorang dari kami tidak mempunyai jilbab?" Beliau (Rasulullah Saw.) menjawab: "Hendaklah saudara wanitanya memakaikan dari jilbab miliknya."

Al-Albani>sebagai seorang pakar hadis kontemporer, mengutip beberapa komentar dalam kitabnya, *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah*. Dia menuliskan:

Syaikh Anwar al-Kisymiri>memberikan tanggapannya dalam kitab *Faidjal-Bari*>(juz I/h. 388) terhadap hadis di atas: Telah maklum, bahwa jilbab diperintahkan ketika akan keluar rumah. Wanita tidak boleh keluar tanpa jilbab. Jilbab adalah pakaian penutup kepala hingga kaki. Aku sudah sebutkan bahwa *khumur* digunakan di rumah, dan jilbab digunakan ketika keluar rumah. Hal ini, aku sudah menjelaskan pada dua ayat tentang hijab: "*Hendaknya para wanita menutupkan khimarnya ke dadanya*" (Q.S. al-Nur: 31), dan "*Hendaknya para wanita menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuhnya*" (Q.S. al-Ahزاب: 59). Al-Kisymiri>mengatakan pada bagian yang aku tunjukkan (juz I/h. 256), setelah menafsirkan "jilbab" dan "*khimar*", kira-kira dia mengatakan: Jika kamu katakan: Sesungguhnya dengan mengulurkan jilbab tidak perlu lagi memakai *khimar*. Maka aku katakan: Bahkan mengulurkan jilbab ketika wanita keluar rumah bila ada keperluan, dan memakai *khimar*>pada segala situasi, maka memakai *khimar*>juga karena ada keperluan.⁵²

Uraian al-Albani>di atas, menunjukkan kepada pembaca bahwa wanita di masa Nabi Saw. akan keluar rumah bila ada keperluan. Salah satu contoh keperluan yang dimaksud, sebagaimana bunyi teks hadis, adalah melakukan salat yang sejatinya dilakukan di luar rumah, yaitu salat sunah '*idain* (Idul Fitri dan Idul Adha). Jika pada hadis-hadis sebelumnya dikatakan bahwa pakaian salat wanita adalah *khimar*>⁵³ maka hal itu tentu belum cukup kalau salat tersebut

⁵¹ Abu>Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini>(selanjutnya ditulis Ibn Majah saja), *Sunan Ibn Majah*, juz 2 (t.t.: Matba'ah Da>Ihya>al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 113.

⁵² Al-Albani>*Jilbab* ..., h. 84.

⁵³ Lihat hadis tentang wajibnya menutup kaki wanita pada saat salat.

dilakukan di luar rumah. Jilbab, menjadi pilihan jenis pakaian yang digunakan wanita pada saat itu. Dari uraian di atas disimpulkan bahwa *khima* adalah pakaian wanita di segala kondisi, sedang jilbab digunakan ketika beraktifitas di luar rumah, termasuk aktifitas ibadah.

Ketika pelaksanaan ihram, wanita juga “tampaknya” dituntut untuk memakai jilbab. Ahmad telah mentakhrij dalam kitabnya, *Musnad* suatu riwayat:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمَاتٍ، فَإِذَا حَادَوْا بِنَا أَسَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزْنَا كَشَفْنَاهُ.⁵⁴

Artinya:

Dari ‘Aisyah berkata: “Para kafilah melintasi kami saat kami berihram bersama Rasulullah Saw., saat mereka berpapasan dengan kami, salah seorang dari kami menjulurkan jilbabnya ke bawah dari kepalanya menutupi wajahnya, bila mereka melintasi kami, kami membukanya”.

Berikut ini akan disajikan kepada pembaca beberapa komentar ulama terkait makna hadis di atas. Misalnya, al-Mubarakfuri⁵⁵ menuliskan komentarnya dalam kitab *al-Ibraj*

Hadis ini juga menjelaskan bahwa hijab sampai ke wajah. Hadis tersebut berfaidah bahwa menutup wajah-lah yang dimaksudkan dengan perintah berhijab. Ketetapan pada hadis ini berlaku umum bagi seluruh wanita mukmin, sebab *dhamir* yang dimaksudkan adalah bagi seluruh audien bukan hanya bagi istri-istri Nabi saja, sebagaimana anggapan orang. Dalil untuk hal itu, bahwa ‘A’isyah ra. yang meriwayatkan hadis ini, adalah orang yang menfatwakan bahwa wanita yang sedang ihram menjulurkan jilbabnya ke bawah dari kepalanya menutupi wajahnya. Sesungguhnya Malik telah meriwayatkan dalam *al-Muwat* suatu hadis yang berfaidah bahwa menutup wajah pada waktu ihram berlaku bagi seluruh wanita, bukan di zaman sahabat saja, bahkan berlaku pada wanita sesudah mereka. Diriwayatkan dari Fatimah binti al-Munzir, ia berkata: Kami dulu menutup wajah kami sewaktu ihram. Kami bersama Asma binti Abi Bakr al-Siddiq, dia tidak mencegah kami.⁵⁵

⁵⁴ Hadis ditemukan pada *Musnad al-Siddiqah ‘Aisyah binti al-Siddiq Radhyallahu ‘anha* nomor hadis 24021 dalam Ahmad bin Hanbal (selanjutnya ditulis Ahmad saja), *Musnad Ahmad bin Hanbal*, juz 40 (Cet. I; Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1999), h. 21, 22.

⁵⁵ Safi al-Rahman al-Mubarakfuri, *Ibraj al-Haqq wa al-Sawab fi Mas’alah al-Sufur wa al-Hijab* (Cet. I; Riyad: Dar al-Tahawi, 1991), h. 49.

Sebagaimana diketahui hadis di atas tidak menggunakan term “hijab”, tetapi memilih term “jilbab”: *asdalat ihlāmā>jilbabaha>* namun demikian al-Mubarakfuri>mengatakan bahwa hadis tersebut memerintahkan agar wanita “berhijab” dengan menutupi wajahnya. Perintah berhijab adalah perintah menutup wajah bagi wanita. Sehingga hadis Ahmad di atas digunakan untuk menguatkan argumen bahwa wanita mesti menutup wajahnya, dan itu berlaku bagi istri-istri Nabi Saw. dan seluruh wanita muslimah.

Perintah menutup wajah wanita itu juga berlaku tidak hanya dalam keseharian mereka, tetapi juga dipraktekkan dalam ibadah seperti dalam kondisi ihram. Ini juga yang difatwakan oleh ‘Aisyah, bahwa wanita ihram menggunakan jilbab dengan menutup wajahnya. Ada riwayat lain yang mempertegaskan fatwa ‘Aisyah ini, yang juga disinggung oleh al-Mubarakfuri>dalam komentarnya di atas.⁵⁶ Peneliti mencoba menunjukkannya kepada pembaca, berikut ini:

Dari Fatimah binti al-Munzir, bahwasanya dia berkata: Kami dulu menutup wajah kami sewaktu ihram. Kami bersama Asma>binti Abi>Bakr al-Siddiq ra.⁵⁷

Jika pada riwayat Ahmad, ‘Aisyah, istri Nabi Saw. menjadi saksi praktek menutup wajah wanita muslimah di masa Nabi Saw. masih hidup, maka pada riwayat Malik ini memperlihatkan bahwa wanita muslimah lainnya, di masa sahabat, masih melakukan hal yang sama ketika ihram.

Hasan bin ‘Abd al-Hamid di dalam kitabnya, *al-Isti‘āb li Adillah al-Hjab wa al-Niqab*, mengutip pendapat Syaikh Ibn ‘Usaimin. Dia berkata:

Ungkapan ‘Aisyah: (*salah seorang dari kami menjulurkan jilbabnya menutupi wajahnya*), adalah dalil wajib menutup wajah, sebab adanya

⁵⁶Riwayat yang dimaksudkan adalah: “Diriwayatkan dari Fatimah binti al-Munzir, ia berkata: Kami dulu menutup wajah kami sewaktu ihram. Kami bersama Asma>binti Abi>Bakr al-Siddiq, dia tidak mencegah kami.” Sayangnya, peneliti tidak menemukan redaksi dengan penambahan “dia tidak mencegah kami,” seperti yang akan dilihat pada bagian penjelasan selanjutnya.

⁵⁷Cuplikan hadis ini diambil dari Malik bin Anas, *al-Muwatth’*, jilid 2 (Dubai: Majmu‘ah al-Furqan al-Tijarah, 2003), h. 409.

perintah untuk membuka wajah pada waktu ihram. Andai saja tidak ada larangan yang tegas untuk membuka wajah saat itu, maka tentu membuka wajah ketika di atas kendaraan akan tetap wajib hukumnya. Penjelasan yang demikian itu adalah bahwa membuka wajah pada waktu ihram adalah wajib bagi wanita, menurut mayoritas ulama. *Hal yang wajib tidak akan terbantahkan kecuali dengan hal yang wajib juga.* Sekiranya tidak ada kewajiban berhijab dan menutup wajah ketika bersama orang asing, maka tentu tidak ada keharusan meninggalkan yang wajib dengan membuka wajah pada waktu ihram.⁵⁸

Jika pada komentar al-Mubarakfuri sebelumnya, belum ada penegasan bagi kemestian atau kewajiban menutup wajah bagi wanita, maka komentar Ibn ‘Usaimin di atas memberi adanya penegasan dan kewajiban itu. Menurut Ibn ‘Usaimin, hadis di atas adalah dalil menegaskan kewajiban menutup wajah. Akan tetapi pada saat melaksanakan ihram, wanita diperintahkan untuk membukanya.⁵⁹ Ibn ‘Usaimin menambahkan, bahwa wanita akan tetap wajib menutup wajahnya di atas kendaraan, andai saja tidak ada larangan yang tegas dari Nabi Saw. untuk membukanya di waktu ihram.

Ibn Qudamah dalam *al-Mugni* memberikan komentar terkait dengan hadis Ahmad di atas, sebagaimana yang dikutip dalam kitab *al-Isti‘ab*:

Masalah, dia (penulis kitab) berkata: Wanita berihram pada wajahnya. Wanita menjulurkan jilbabnya menutupi wajahnya, jika dia butuh. Maksud dari pernyataan itu adalah: Sesungguhnya wanita diharamkan menutup wajah ketika berihram, seperti halnya diharamkan bagi laki-laki menutup kepalanya. Kami tidak mengetahui ada yang membantah hal ini, kecuali riwayat dari Asma yang mengatakan bahwa dia menutup wajahnya ketika berihram. Kemungkinan dia menutup wajahnya karena ada kebutuhan. Jadi, tidak ada pertentangan pendapat.⁶⁰

Ibn Qudamah menjelaskan bahwa hukum asalnya adalah wanita diperintahkan untuk membuka wajahnya ketika berihram, sebab ada riwayat yang mengatakan bahwa ihram wanita ada pada wajahnya. Namun, jika ada

⁵⁸Dikutip dalam Hasan bin ‘Abd al-Hamid bin Muhammad, *al-Isti‘ab li Adillah al-Hijab wa al-Niqab* (Jezah: Maktabah al-Tau‘iyah al-Islamiyah li Ihya’ al-Turas al-Islami>t.th.), h. 118.

⁵⁹Hadis yang memerintahkan membuka wajah sewaktu ihram dapat dilihat pada hadis tentang larangan memakai cadar pada saat ihram, pembahasan sebelumnya dalam penelitian ini.

⁶⁰Dikutip dalam Hasan bin ‘Abd al-Hamid bin Muhammad, *al-Isti‘ab li Adillah al-Hijab wa al-Niqab* (Jezah: Maktabah al-Tau‘iyah al-Islamiyah li Ihya’ al-Turas al-Islami>t.th.), h. 118.

kebutuhan/keperluan, boleh saja wanita menutup wajahnya saat berihram. Hal ini didasarkan kepada riwayat yang mengatakan bahwa Asma⁶¹ menutup wajahnya ketika berihram.

Hadis Asma⁶² yang dimaksudkan yaitu apa diriwayatkan oleh Ibn Khuzaimah pada bab *Ibāḥ al-Tagṭiyah al-Muḥṭimah Wajhahā min al-Rijāl* (Kebolehan menutup wajah wanita dari laki-laki saat ihram) berikut ini: “Dari Asma⁶³, dia berkata: Kami dahulu menutup wajah kami dari laki-laki. Sebelum itu kami telah menggunakan sisir rambut.”⁶¹

Ketika al-Albani⁶² mengutip hadis Ahmad di atas, dan hadis-hadis lain yang senada, dia berkomentar dalam kitabnya, *Jilbab al-Mar’ah al-Muslimah*:

Hadits-hadits ini menunjukkan secara jelas bahwa menutupi wajah (memakai cadar) itu memang sudah dikenal di zaman Nabi Saw. Dan bahwa para istri beliau pun mengenakannya. Selanjutnya, kaum wanita yang utama sepeninggal mereka pun mencontoh mereka.⁶²

Pada komentar di atas, al-Albani⁶³ tampaknya tidak mau terlibat dalam persoalan yuridis formal menutup atau membuka wajah bagi wanita. Bagi al-Albani⁶⁴ hadis di atas merupakan fakta historis bahwa cadar sudah ada di masa Nabi Saw., dan telah digunakan oleh para istri Nabi Saw. dan wanita mukminah.

Ada sebuah riwayat yang secara eksplisit berkaitan dengan ketentuan penggunaan cadar saat ihram. Abu⁶⁵ Dawud menyantumkan riwayat tersebut dalam kitabnya, *Sunan Abi Dawud*:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُحْرِمَةُ لَا تَتَّقِبُ وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَّارِينَ.⁶³

Artinya:

⁶¹Abu⁶⁶ Bakr Muhammad bin Ishāq bin Khuzaimah al-Sulami⁶⁷ al-Naisaburi⁶⁸ *Sahih Ibn Khuzaimah*, juz 4 (Beirut: al-Maktab al-Islami⁶⁹ 1980), h. 203. Dalam riwayat dari Hakim, ada tambahan di akhir hadis: *fi al-ihram* (pada saat ihram). Al-Hakim, *al-Mustadrak*, juz 1, h. 454.

⁶²Al-Albani⁷⁰ *Jilbab* ..., h. 110. Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Jilbab Wanita Muslimah menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, terj. Hawin Murtadlo dan Abu Sayyid Sayyaf, *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fil Kitabi was Sunnah* (Solo: Pustaka At-Tibyan, 2001), h. 117.

⁶³Abu⁷¹ Dawud, *Sunan* ..., h. 213.

Dari Ibn ‘Umar, dari Nabi Saw. Beliau berkata: “Wanita yang berihram tidak memakai cadar dan sarung tangan.”

Nafuri dalam kitab *Bazl al-Majhud* memberikan komentarnya yang cukup panjang terkait dengan riwayat yang melarang wanita menggunakan cadar pada saat Ihram. Nafuri menuliskan:

Sebab wanita berihram tidak boleh menutup wajahnya, berdasarkan riwayat Nabi Saw.: “Ihram wanita itu pada wajahnya.” Dan dari ‘A’isyah ra. sesungguhnya dia berkata: “Para kafilah melintasi kami saat kami berihram bersama Rasulullah Saw., saat mereka berpapasan dengan kami, salah seorang dari kami menjulurkan jilbabnya ke bawah dari kepalanya menutupi wajahnya, bila mereka melintasi kami, kami membukanya.” Hadis tersebut menunjukkan wanita tidak boleh menutup wajahnya. Andaikan wanita menjulurkan sesuatu menutupi wajahnya, dan ada yang berlobang, tidaklah mengapa. Sebab, jika ada yang berlobang dari bagian wajahnya, sama seperti jika dia duduk di dalam kubah atau tertutup dalam tenda besar. (*Wa la’albisu al-quffazain*) dibaca *dammah* dan *tasydid*, yaitu sesuatu yang digunakan oleh wanita Arab di tangannya untuk menutup jari-jari dan telapak tangannya sebagai alat bantu waktu cuaca dingin. Diartikan juga sapu tangan yang terbuat dari katun. Pendapat yang lain mengartikan perhiasan yang dipakai wanita di tangannya - kitab *Majma’*. Dalam kamus Kirman adalah sesuatu yang digunakan wanita di tangannya berupa sapu tangan dari katun yang digunakan pada waktu dingin, bisa juga berupa perhiasan yang digunakan di tangan dan di kaki. Adapun menggunakan sarung tangan tidak makruh menurut kami. Itu adalah pendapat ‘Ali dan ‘A’isyah ra. Menurut al-Syafi’i tidak boleh. Dia berhujah dengan hadis Ibn ‘Umar ra. ini. Sebab, kebiasaannya tubuh wanita itu ditutupi, maka harus berbeda dengan membukanya, seperti bagian wajahnya. Dalil kami adalah hadis yang diriwayatkan bahwa Sa’d bin Abi Waqqas ra. dulu, memakaikan sarung tangan kepada putrinya yang sedang berihram. Sebab, memakai sapu tangan tidaklah kecuali menutup tangan dengan sesuatu yang berjahit. Wanita tidak terlarang melakukan itu. Wanita yang berihram bisa menutup kedua tangannya dengan baju gamisnya. Jika sarung tangan itu berjahit, maka demikian juga larangan menggunakan pakaian yang berjahit lainnya, kecuali untuk menutupi wajah. Dan sabda Nabi Saw.: “Tidak memakai sarung tangan,” adalah merupakan larangan yang bisa diartikan *mandub*, karena kami mengkombinasikannya dengan dalil-dalil lain sebisa mungkin – kitab *Bada’*.⁶⁴

Nafuri menjadikan hadis di atas sebagai argumentasi pelarangan wanita yang ihram menggunakan cadar (*niqab*). Selain itu Nafuri menggunakan riwayat lain yang mengatakan “ihram wanita pada wajahnya”.⁶⁵ Selanjutnya Nafuri lebih

⁶⁴Nafuri, *Bazl* ..., juz IX, h. 49, 50.

⁶⁵Riwayat tersebut *mauquf* kepada Ibn ‘Umar yang tercantum dalam Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin ‘Ali al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, juz 5 (Cet. III; Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), h. 74.

banyak menjelaskan tentang *quffazain*. *Quffazain* diartikan sebagai sarung tangan yang biasa digunakan bertujuan untuk mengantisipasi cuaca dingin. Nafuri juga menjelaskan, bahwa *quffazain* bisa berupa perhiasan yang digunakan pada tangan atau kaki wanita. Pada bagian akhir komentarnya, Nafuri menampilkan wacana fikih terkait dengan penggunaan *quffazain* pada waktu ihram. Al-Syafi'i mengatakan bahwa memakai sarung tangan tidak dibolehkan, berdasarkan hadis di atas. Oleh karena itu, menurut al-Syafi'i kebiasaan wanita saat hadis "dipublish" adalah menutup tubuh, sehingga dalam keadaan ihram seharusnya dibuka telapak tangannya. Pendapat yang lain mengatakan, hadis di atas memang berisi larangan, tetapi larangan itu bersifat *mandub* saja. Selain itu, ada riwayat lain yang mengatakan bahwa Sa'd bin Abi Waqqas ra. pernah memakaikan sarung tangan kepada putrinya saat ihram. Pendapat yang terakhir ini dianut oleh 'Ali ra. dan 'Aisyah ra., serta dipilih oleh Nafuri

Komentar al-Siddiqi berikut ini nampaknya senada dengan apa yang dikemukakan oleh Nafuri pada bagian-bagian tertentu, tetapi ada sedikit tambahan penjelasan. Al-Siddiqi menuliskan dalam kitab '*Aun al-Ma'bud*:

(Wanita yang "haram" tidak memakai cadar), maksudnya wanita yang berihram. *Intiqab* adalah pakaian penutup wajah, ada dua penutup pada kedua mata, wanita bisa melihat dari dua penutup itu. Penulis kitab *al-Fath* berkata: *Niqab* adalah penutup yang diikatkan di atas hidung di bawah dahi, demikian yang dikatakan al-Syaukani> Ibn al-Munzir berkata: Disepakati bahwa wanita memakai pakaian yang berjahit dan enteng. Wanita hendaknya menutup kepalanya, kecuali terhadap wajahnya maka dia menjulurkan pakaiannya sedikit agar bisa tertutupi dari pandangan laki-laki. (Dan tidak memakai sarung tangan), *quffazain* adalah *muannas* (dari *quffaz*, dengan *wazan rummat*). Di dalam kamus: Sesuatu yang digunakan di kedua tangan sarung tangan dari katun, yang dipakai ketika dingin, atau berupa perhiasan di kedua tangan dan kaki. Penulis kitab *al-Fath* berkata: *Quffaz* yang dibaca dengan *dammah qaf*, *tasydiq fa* setelah *alif* ada *za*, adalah kain yang digunakan wanita di tangannya untuk menutupi jari-jari dan telapak tangannya sebagai alat bantu, seperti untuk memintal kain dan lain-lain. Itu seperti kaos kaki bagi laki-laki. *Niqab* adalah penutup yang diikatkan di atas hidung atau di bawah dahi. Secara eksplisit, ini adalah khusus bagi wanita. Akan tetapi, hukum menggunakan sarung tangan berlaku juga pada laki-laki, karena sama dengan kaos kaki. Kaos kaki dan sarung tangan itu sama-sama menutup salah satu bagian tubuh. Adapun *niqab* tidaklah haram bagi laki-laki ketika ihram, sebab tidak diharamkan

menutup wajahnya, menurut pendapat yang kuat. Makna dari “tidak memakai cadar”, yaitu tidak menutup wajahnya. Para ulama berbeda pendapat dalam hal itu. Jumhur ulama melarangnya menutup wajah. Ulama Hanafiyah memperbolehkannya. Riwayat tersebut menurut ulama Syafi’iyah dan Malikiyah, tidak ada perbedaan tentang pelarangan menggunakan penutup wajah dan telapak tangan wanita, menggunakan selain cadar dan sarung tangan, demikianlah pendapatnya. Al-Munzirī berkata: Al-Bukhari>al-Tirmizi>dan al-Nasa’i>mencantumkan riwayat, ‘Ali>al-Qari>berkata, sabda Nabi Saw.: Wanita tidak menggunakan cadar, adalah bentuk *nafi* (penegasian) atau *nahi* (pelarangan), artinya wanita jangan menutup wajahnya dengan *burqa*’ dan *niqab*. Sekiranya terjulur bagian yang berlobang dari penutup wajahnya, maka itu boleh-boleh saja. Bagi laki-laki menutup wajah adalah haram seperti halnya wanita, menurut pendapat kami. Itu juga yang dikatakan oleh Malik dan Ahmad pada riwayat yang berbeda dengan riwayat al-Syafi’i>⁶⁶

Al-Siddiqi>memberikan penjelasan yang sama dengan Nafuri>terkait dengan makna *niqab* dan *quffazain*, meskipun ada sedikit tambahan penjelasan pada komentar al-Siddiqi> Masih sama dengan Nafuri> al-Siddiqi> juga menyuguhkan wacana fikih terkait dengan hukum cadar dan *quffazain*. Al-Siddiqi>menguraikan wacana tersebut dengan memisahkan hukum yang berlaku bagi laki-laki dan perempuan. Al-Siddiqi>mengatakan bahwa, *pertama*, ada pendapat yang mengatakan larangan menutup wajah dengan cadar tidak berlaku bagi laki-laki. Pendapat yang *kedua*, mengatakan larangan menutup wajah berlaku untuk laki-laki dan perempuan, demikian pendapat Malik dan Ahmad. Pendapat yang terakhir ini tidak dipilih oleh al-Siddiqi> karena menurutnya pendapat pertama yang *rajih*/(kuat). Terkait dengan *quffazain*, al-Siddiqi>tidak menunjukkan adanya perbedaan pendapat tentang larangan menggunakan *quffazain* baik laki-laki maupun perempuan berdasarkan hadis yang dibahas di atas.

Sebagaimana disebutkan, al-Siddiqi>setuju bahwa hadis yang di atas berisi larangan wanita untuk menggunakan cadar. Akan tetapi al-Siddiqi>mengandaikan kondisi tertentu bagi wanita berihram. Kondisi yang dimaksudkan

⁶⁶Al-Siddiqi>‘Aun ..., h. 864.

yaitu ketika wanita ihram terkadang harus terlihat oleh laki-laki. Pada satu sisi, wanita berihram dilarang menggunakan cadar, di sisi yang lain wanita harus menghadapi kondisi seperti ini. Al-Siddiqi>mengatakan agar wanita menjulur sedikit pakaiannya ke wajahnya agar tidak tampak jelas bagi laki-laki yang melihatnya.

Dengan demikian, harus dipahami bahwa istilah “menutupi wajah” dengan “penutup wajah” itu berbeda menurut al-Siddiqi> Istilah “menutupi wajah” dipahami tidak lebih dari bagian tertentu dari sesuatu yang digunakan untuk menutupi wajah yang bersifat sementara (temporal). Sedangkan istilah “penutup wajah” bisa dipahami sebagai sesuatu yang digunakan khusus untuk menutupi wajah yang bersifat permanen. Menurut al-Siddiqi>*niqab*, *burqa* dan sebagainya adalah contoh dari istilah yang kedua, dan itulah yang terlarang bagi wanita menurut hadis di atas.

Al-Mubarakfuri>memiliki komentar yang bisa memperkaya tafsiran yang ada terkait dengan hadis di atas. Dia berkata:

Hadis ini adalah dalil yang bagus untuk menunjukkan apa yang terjadi pada perubahan dan perkembangan pakaian wanita setelah turun ayat hijab dan perintah menjulurkan jilbab. Dan bahwa menggunakan *niqab* (cadar) pada awalnya adalah kebiasaan kaum wanita, sebab mereka tidak keluar rumah kecuali menggunakan *niqab*. Pelarangan menggunakan *niqab* pada waktu berihram bukanlah dimaksudkan agar tidak menutup wajah. Telah dijelaskan tadinya bahwa wanita telah menutup wajahnya dengan jilbab. Maksudnya hanyalah, bahwa wanita jangan menjadikan *niqab* menjadi pakaian tersendiri. Wanita hanyalah menutup wajahnya dengan menggunakan bagian dari jilbabnya.⁶⁷

Al-Mubarakfuri>menganalisis hadis di atas, dari aspek *tarikh tasyri*>nya. Dia mengatakan hadis tersebut menjadi bukti historis perkembangan penggunaan hijab di kalangan wanita muslimah pada saat itu. Penggunaan cadar bagi wanita, menurut al-Mubarakfuri> adalah merupakan salah satu segmentasi sejarah bagaimana wanita mengaplikasikan perintah berjilbab. Penggunaan cadar ini

⁶⁷ Al-Mubarakfuri>*Ibraj*>..., h. 50.

kemudian menjadi kebiasaan wanita pada saat hadis di atas “*dilunching*”. Kesimpulan dari pembacaan al-Mubarakfuri di atas adalah hadis tersebut hanya melarang untuk menggunakan “penutup wajah” bagi wanita *muhfimah*, tetapi tidak terlarang untuk “menutupi wajah”. Dengan kata lain, wanita muslimah pada saat itu dan saat hadis “*dilunching*” tetap dalam kondisi menutupi wajah. Akan tetapi jika di luar ihram mereka menggunakan cadar, sebagai penutup wajah, sementara sewaktu ihram mereka menjulurkan jilbabnya untuk menutupi wajah, tanpa menggunakan cadar.

Kutipan Mustafa al-‘Adawi dari Ibn Hajar di bawah ini akan memperkuat kesimpulan al-Mubarakfuri sebelumnya. Al-‘Adawi melaporkan:

Al-Hafiz Ibn Hajar – semoga Allah meridainya – berkata dalam *Fath al-Bari* (54/4) pada sabda Nabi Saw.: “Wanita yang berihram tidak memakai cadar,” maksudnya: Wanita jangan menutup wajahnya. Para ulama berbeda pendapat tentang hal itu. Mayoritas ulama melarang wanita menutup wajahnya, dan ulama hanafiyah memperbolehkan, demikian juga riwayat menurut ulama Syafi’iyah dan Malikiyah. Berdasarkan hal ini, hukum asal pada wanita yang berihram tidak boleh menutup wajahnya, kecuali jika ada keperluan. Misalnya, ketika melewati kaum laki-laki, wanita menutup wajahnya dengan sesuatu selain cadar, seolah seperti menjulurkan sesuatu pada wajahnya. Dan menutup wajah itu bukanlah sesuatu yang wajib. *Wallahu a‘lam*.⁶⁸

Dari kutipan di atas, tampak bahwa perbedaan antara “penutup wajah” dengan “menutup wajah” bukan merupakan satu-satunya tafsiran terhadap hadis Ahmad. Sebab mayoritas ulama berpegang kepada hukum asal pelarangan wanita menutup wajah wanita di waktu ihram, apakah dengan penutup wajah khusus seperti cadar, atau menutup wajah dengan menjulurkan jilbab. Adapun kasus, seperti pada satu riwayat, yang mengatakan ada wanita yang menutup wajahnya ketika ihram, hal itu terjadi karena ada unsur kebutuhan saja. Kebutuhan yang dimaksudkan di sini adalah karena berpapasan dengan laki-laki, sehingga

⁶⁸ Al-‘Adawi, *al-Hijab* ..., h. 97.

menutup wajah saat itu bukanlah suatu hal yang wajib, demikianlah yang dilaporkan al-‘Adawi>

B. Analisis Pengembangan Pemahaman Hadis tentang Jilbab dan Implikasi dalam Konteks Kekinian

Analisis dari para komentator hadis terkait dengan hadis-hadis yang dibahas telah diuraikan pada bagian sebelumnya. Namun, analisis-analisis tersebut tampaknya belum tersegmentasi dalam tiga kategori, seperti yang diinginkan dalam penelitian ini yaitu, hakikat jilbab, jenis dan model jilbab, serta fungsi dan kegunaan jilbab. Oleh karena itu, berikut ini akan diuraikan analisis pengembangan pemahaman hadis-hadis tentang jilbab di bawah tiga kategori yang dimaksudkan.

1. Hakikat Jilbab

Untuk mengetahui hakikat jilbab, peneliti mencoba mereview pernyataan-pernyataan atau konsep-konsep yang secara eksplisit (*sharih*) menyebutkan term “jilbab”, baik yang disinggung pada bab-bab sebelumnya, maupun yang telah dituliskan pada bab ini.

Jika pada bab satu dan dua, lebih didominasi penjelasan tentang makna jilbab secara etimologi (*lugatan*), dan terminologi umum (*istilah* ~~an~~ ‘*aman*’), maka pada bab ini yaitu bagian sebelumnya telah dijelaskan makna jilbab menurut para komentator hadis, ataupun ulama yang mengomentari hadis-hadis jilbab. Berikut ini, peneliti akan menganalisis pernyataan-pernyataan atau konsep-konsep yang telah disinggung sebelumnya itu.

Peneliti bisa menyebutkan bahwa seluruh pernyataan atau konsep tentang hakikat jilbab tampaknya “menyepakati” bahwa jilbab adalah sesuatu yang

digunakan wanita untuk menutupi tubuhnya. Tetapi bagaimana bentuk “sesuatu” itu? Menutupi seluruh tubuh wanita atau sebagiannya? Dimana digunakan? Pada bagian mana, dan siapa wanita yang menggunakannya?, itulah pertanyaan-pertanyaan yang mesti terjawab, sehingga hakikat jilbab dalam ajaran Islam dirumuskan. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, peneliti mengklasifikasikan konsep-konsep yang ada, berdasarkan empat kategori, yaitu: pengguna/pemakai, bentuk, tempat, bagian dan fungsi.

Berdasarkan kategori pengguna/pemakai jilbab, ada dua macam pendapat. *Pertama*, pendapat mengatakan adalah wanita hamba (*amah*), dan *kedua*, pendapat mengatakan seluruh wanita (tentu *mukallaf*).

Berdasarkan kategori bentuk jilbab,⁶⁹ dikenal empat macam pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa jilbab adalah sejenis (baju) gamis (yaitu baju panjang/longgar). *Kedua*, pendapat yang mengatakan jilbab adalah kerudung. *Ketiga*, pendapat yang mengatakan jilbab adalah “kombinasi” antara kerudung (*khimar*) dan jubah (*dir‘u*). Keempat, pendapat yang mengatakan jilbab adalah cadar (*niqab*).

Berdasarkan kategori tempat pemakaian jilbab, hanya ada dua macam pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengatakan jilbab digunakan beraktifitas di luar rumah. *Kedua*, pendapat yang mengatakan jilbab digunakan dimanapun berada (di dalam dan luar rumah).

Berdasarkan kategori bagian pemakaian jilbab, ada dua macam pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengatakan jilbab adalah pelapis luar pakaian. *Kedua*, pendapat yang mengatakan jilbab adalah pakaian itu sendiri.

⁶⁹Pembahasan tentang ini akan diulas secara khusus pada bagian sub judul “Jenis dan Model Jilbab” berikutnya.

Berdasarkan kategori fungsi jilbab,⁷⁰ ada dua bagian pendapat. *Pertama*, bagian pendapat yang mengatakan jilbab untuk menutupi bagian tertentu dari badan. Pendapat pertama ini terbagi lagi menjadi empat pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa jilbab untuk menutupi kepala dan dada. *Kedua*, penutup kepala, wajah dan dada. *Ketiga*, penutup kepala dan wajah. *Keempat*, penutup seluruh tubuh kecuali (satu) mata. *Kedua*, bagian pendapat yang mengatakan jilbab untuk menutupi seluruh tubuh.

Dengan mengacu kepada ragam pendapat, serta konteks ayat dan hadis yang menjadi basis perumusan para ulama atas, kemudian “mengembalikan” term jilbab pada makna “generiknya”,⁷¹ peneliti dapat mengatakan bahwa jilbab adalah kain pelapis luar yang digunakan sewaktu-waktu untuk menutupi bagian-bagian tertentu (kewanitaan) ketika berada di luar rumah.

2. Jenis dan Model Jilbab

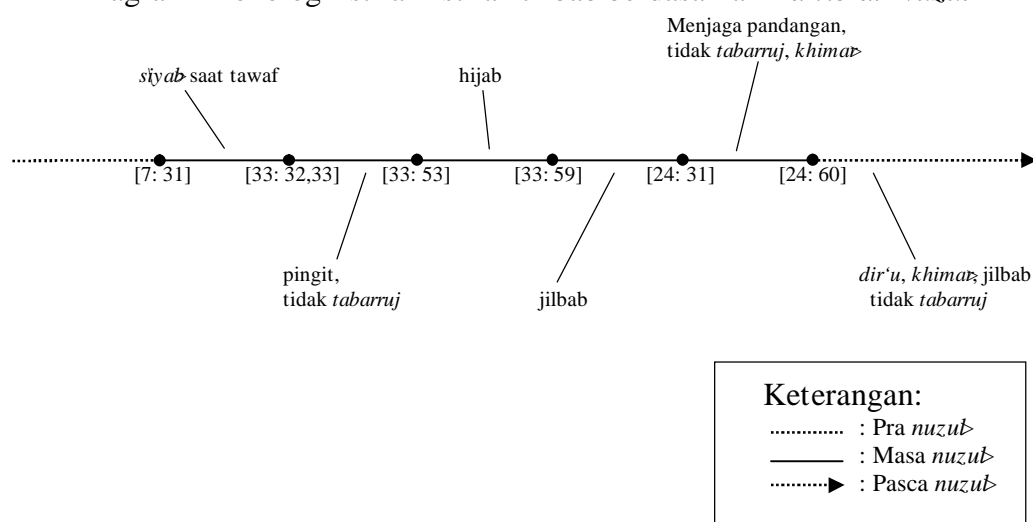
Secara umum, “masa produksi” seluruh hadis-hadis tentang jilbab dalam penelitian ini adalah saat atau pasca penurunan ayat-ayat hijab atau jilbab. Setidaknya ada tiga ayat yang sering dikutip oleh para komentator hadis terkait dengan uraian hadis-hadis tentang jilbab, yaitu surah al-A‘raf/7 ayat 31, al-Nur/24 ayat 31, dan al-Ahزاب/33 ayat 59. Sebenarnya dalam berbagai kajian tentang jilbab secara umum, ada ayat-ayat lain yang sering juga digunakan, seperti surah al-Ahزاب/33 ayat 32, 33, 53 dan surah al-Nur/24 ayat 60. Jika

⁷⁰Pembahasan tentang ini akan diulas secara khusus pada bagian sub judul “Fungsi dan Kegunaan Jilbab” berikutnya.

⁷¹Makna generik yang dimaksudkan di sini adalah makna asal huruf “*ja-la-ba*,” yang merupakan huruf asal dari term “jilbab”. Ibn Zakariya>dalam *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, mengatakan bahwa makna asalnya adalah membawa/mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain, atau sesuatu yang menutupi sesuatu. Abu>al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya>(selanjutnya ditulis Ibn Zakariya>saja), *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 469.

dilakukan perunutan terhadap seluruh ayat hijab secara kronologis,⁷² dan dikaitkan dengan *asbab al-nuzul* serta hadis-hadis jilbab yang dikaji dalam pembahasan ini, maka peneliti mengkonstruksi perkembangan jilbab sebagai berikut:

Diagram Kronologi Istilah-Istilah Jilbab berdasarkan *Tartib al-Nuzul*



Angka-angka yang tercantum pada diagram di atas, menunjukkan nomor surah dan ayat Alquran. Penentuan ayat-ayat tersebut berdasarkan intensitas penggunaan ayat pada kitab-kitab yang secara khusus membahas tentang jilbab. Diagram di atas menjelaskan bagaimana kemunculan istilah-istilah jilbab selama masa pewahyuan ayat-ayat hijab/jilbab, baik dalam konteks ibadah ataupun kehidupan sosial wanita.

Melalui surah al-A‘raf/7 ayat 31, Alquran menunjukkan penggunaan *sīyab* (pakaian) bagi wanita ketika beribadah. Kemudian Allah menurunkan ayat 32-33 surah al-Aḥzab/33, yang mengenalkan istilah *tabarruj*, dan “pingit”. Selanjutnya turun ayat 53 dari surah yang sama, yang mengenalkan istilah hijab. Setelah itu

⁷²Perunutan ayat secara kronologis (*tartib al-nuzul*) di atas mengacu kepada karya Muḥammad ‘Azzah Darwazah, *al-Tafsir al-Hadis* juz 2, 7, 8 (Cet. II; Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2000), h. 370, 384, 403, 408, 418.

diturunkan pula ayat 59, masih dari surah al-Ahzab/33 yang mengenalkan pertama kali istilah jilbab. Jilbab yang dimaksud di sini adalah pakaian wanita yang menutup wajah, dipasangkan dari atas kepala dan hanya menyisakan bagian terbuka untuk ukuran satu mata saja, demikian menurut Ibn ‘Abbas.⁷³ Penurunan surah al-Nur/24 ayat 31, kembali menggunakan makna dari *tabarruj*, anjuran menjaga pandangan dan mengenalkan istilah *khimaṣ*. Selanjutnya, ayat yang terakhir turun tentang jilbab yaitu surah al-Nur/24 ayat 60 menggunakan istilah *khimaṣ*, jilbab, dan *dir’u* (dalam penafsiran Ibn ‘Abbas).⁷⁴

Hadis-hadis yang dikaji juga menunjukkan beberapa jenis pakaian yang digunakan untuk menutup aurat bagi wanita, baik menutup tubuh secara keseluruhan (bagi yang berpendapat wanita adalah aurat) maupun bagian-bagian tertentu dari tubuh wanita. Penutupan aurat dilakukan pada dua kondisi, yaitu pada saat berada di hadapan *ajnabi* (interaksi sosial) dan saat menunaikan salat (ritual).

Jenis pakaian yang digunakan wanita pada saat melakukan salat, yaitu *khimaṣ* dan *dir’u*. *Khimaṣ* diartikan sebagai *muqni’ah*, yaitu penutup kepala wanita atau kain yang menutup kepala wanita, ada juga mengartikannya seperti jilbab yaitu menutup seluruh tubuh wanita. Pendapat yang menyamakan *khimaṣ* sama dengan jilbab ini, mengatakan bahwa *khimaṣ* digunakan oleh wanita hamba sahaya. Adapun *dir’u* adalah pakaian gamis bagi wanita untuk menutup tubuhnya dan kakinya.

Hadis-hadis yang dikaji tidak hanya memberi nama dari jenis/bentuk pakaian, seperti *khimaṣ* dan *dir’u*, tetapi juga menyebutkan sifat pakaian yaitu *ṣiyab riqaq* dan *dir’u sabig*. *Ṣiyab riqaq* diartikan sebagai pakaian tipis yang

⁷³ Abu Ja‘far Muḥammad bin Jarir al-Ṭabarī *Tafsir al-Ṭabarī Jamī‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, juz 19 (Cet. I; Jazah: Dar Hajar, 2001), h. 181.

⁷⁴ Al-Ṭabarī *Tafsir*..., juz 17, h. 360.

transparan, yang menampakkan warna kulit dalam pemakainya. *Dir'u sabig* adalah pakaian gamis yang longgar dan panjang, punya lilitan pada bagian tengahnya dan lebar di bagian bawahnya. Hadis-hadis jilbab, selain mengenalkan istilah *khimar*, juga menunjukkan istilah *niqab*.

Adalah tidak logis, jika dikatakan bahwa keberadaan istilah-istilah jilbab pada hadis-hadis yang dikaji itu, mendahului penggunaan istilah-istilah jilbab yang ada pada ayat-ayat hijab/jilbab. Dengan kata lain, *niqab* adalah istilah yang muncul belakangan dalam hadis, pasca penurunan ayat-ayat hijab, sementara istilah *khimar*, *dir'u*, jilbab dan hijab muncul bersamaan atau pasca penurunan ayat-ayat tersebut. Di bawah ini adalah jenis-jenis jilbab bila diurutkan aspek proses kemunculan penamaannya berdasarkan kombinasi kronologis antara ayat-ayat hijab dan hadis-hadis jilbab seperti yang telah disebutkan di atas:

Tahapan-Tahapan Kemunculan Penamaan Jenis-Jenis Jilbab⁷⁵



Tahapan-tahapan di atas masih mencampuradukan antara jenis-jenis jilbab yang dipakai wanita saat beraktifitas ritual (salat, ihram dan sebagainya) dan berinteraksi sosial. Sehingga perlu dipastikan jenis jilbab mana yang dipakai oleh wanita saat berinteraksi sosial, atau dengan kata lain, jenis jilbab yang digunakan sehari-hari di luar rumah, dalam tenggang waktu pewahyuan ayat hijab dan hadis-hadis jilbab atau sesudah masa itu. Setelah dilakukan penganuliran terhadap surah al-A'raf/7 ayat 31 dan hadis-hadis tentang *khimar*, maka jenis jilbab yang ada hanyalah hijab, jilbab, dan *niqab* (cadar). Ketiga inilah jenis jilbab yang digunakan wanita muslim ketika beraktivitas di luar rumah.

⁷⁵Tahapan-tahapan di atas tidak dimaksudkan untuk menjelaskan proses perubahan jenis-jenis jilbab yang dipakai oleh wanita berdasarkan rentan waktu ke waktu. Sebab, pemakaian tersebut adakalanya dilakukan bersamaan, satu jenis jilbab dipakai dengan jenis jilbab yang lain pada satu masa atau masa-masa sesudahnya.

Dalam konteks kearaban, yaitu pasca masa “produksi hadis”, jenis-jenis jilbab yang dipakai oleh wanita akhirnya semakin berkembang, baik yang digunakan wanita ketika beribadah maupun dalam kehidupan sosial. Dalam versi para komentator hadis, misalnya, mereka “memperkenalkan” istilah *muqni‘ah* dan *burqa‘*. ^{Sahih} Ziyadah menunjukkan dalam bukunya, *al-Mar‘ah al-‘Arabiyah fi>al-Naqab*, berbagai nama jenis jilbab yang dipakai oleh wanita-wanita Arab sejak zaman dulu sampai sekarang, di antaranya seperti: *Syasy*, *qun‘ah*, *‘abak*, *niqab*, *burqa‘*, *waqab*, dan sebagainya.⁷⁶

Di Indonesia yaitu pada era tahun 1960-an sampai 1970-an, dikenal istilah “kerudung”, yaitu penutup kepala bagi wanita-wanita muslimah di negara ini. Kerudung biasanya dipakai oleh mereka yang berlatar belakang pesantren, atau tergabung dalam salah satu organisasi keislaman. Selebihnya, kerudung menjadi lebih populer digunakan pada berbagai kegiatan-kegiatan keagamaan.⁷⁷ Pada awal 1980-an sampai sekarang, mulai dipopulerkan jenis “jilbab” oleh mahasiswa non-IAIN dan sekolah-sekolah menengah non-pesantren, demikian informasi dari Nasaruddin Umar, yang dikutip oleh Juneman.⁷⁸ Selain istilah “jilbab”, di Indonesia juga dikenal jenis “cadar” dan *‘khimaṣ*. Bahkan untuk istilah “jilbab” terkadang dipertukarkan secara bergantian dengan istilah “hijab” di negara ini.

Jika harus dibedakan mana ajaran Alquran yang tergolong “*asas*” (ajaran pokok) dan “*wasā’il*” (sarana-sarana aplikasi ajaran pokok), meminjam istilah

⁷⁶^{Sahih} Ziyadah, *al-Mar‘ah al-‘Arabiyah fi>al-Naqab: al-Zaujah al-Murabbiyah*. https://ia600503.us.archive.org/15/items/almarah_alarabeya/almarah_al3arabeya.pdf (5 April 2016), h. 58-61.

⁷⁷Kelik Prirahayanto, “Gerak Merayap Penutupan Aurat: Catatan Dari Foto-Foto Masa Lalu” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*, 017 (Maret 2009): h. 42, 43.

⁷⁸Juneman, *Psychology of Fashion: Fenomena Perempuan (Melepas) Jilbab* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 4.

Darwazah,⁷⁹ maka pada ayat-ayat tentang hijab/jilbab yang dirunut di atas, larangan *tabarruj* merupakan ajaran pokok-nya, sedangkan pemakaian hijab, jilbab, dan *niqab* termasuk bagian dari *wasā'il*

Pembedaan dengan model yang sama, bisa juga diterapkan pada hadis-hadis yang dikaji di sini. Mana hadis-hadis jilbab yang berisi “tujuan syariat” yang bersifat tetap dan abadi, dan mana pula yang sekedar menunjukkan “sarana” yang bersifat temporal atau lokal, meminjam istilah al-Qaradawi.⁸⁰ Berdasarkan hadis-hadis jilbab tersebut, dapat dikatakan bahwa dalam konteks interaksi sosial, wanita tetap dilarang bertabarruj, karena itulah “tujuan syariat” yang permanen. *Tabarruj* yang dimaksudkan tentu dalam perspektif komentator hadis, seperti yang telah disebutkan di atas, yaitu memamerkan perhiasannya di hadapan orang lain (*ajnabi*), dan dilakukan pada tempat yang tidak sepatutnya. Salah satu cara, ataupun sarana untuk menghindari sikap *tabarruj*, dalam perspektif hadis, adalah memakai cadar di kalangan wanita muslimah masa pewahyuan. Tentu, pemakaian cadar ini bersifat temporal dan lokal, seperti yang dilihat pada perkembangan jilbab di atas, baik dalam konteks kearaban maupun keindonesiaan.

⁷⁹Darwazah membagi dua isi Alquran, yaitu bersifat *al-asas* dan *al-wasā'il*. Al-Asas adalah ajaran-ajaran dasar dan tujuan Alquran seperti dasar-dasar ketauhidan, dasar-dasar hukum untuk kemaslahatan umat, dasar-dasar hukum terkait dengan hubungan kemanusiaan dalam segala aspeknya dan sebagainya. Sedangkan *al-wasā'il* adalah sarana-sarana penerapan ajaran-ajaran dasar Alquran, seperti penyampaian kisah-kisah Alquran, ungkapan-ungkapan simbolik, harapan, motivasi, dan janji, dukungan dan penolakan, penciptaan makhluk dan sebagainya. Darwazah, *al-Tafsir*..., juz 1, h. 157.

⁸⁰Yusuf al-Qardhawi, *al-Madkhal Li Dirasah As-Sunnah An-Nabawiyah*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin, *Pengantar Studi Hadis* (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 218. Dalam bahasa lain, M. Syuhudi Ismail membedakan mana ajaran dalam hadis yang bersifat universal, tidak terikat oleh tempat dan waktu, dan mana pula ajaran yang bersifat temporal, dan lokal. M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Teksual dan Kontekstual; Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 2009), h. 11, 53.

3. Fungsi dan Kegunaan Jilbab

Seperti yang telah disinggung, dapat dikatakan bahwa jilbab dan sejenisnya digunakan adalah untuk menutup dan (atau) menghindari munculnya fitnah. Hal ini senada dengan yang dikatakan oleh Nasaruddin Umar:

Doktrin Islam sebenarnya bukan pada jilbabnya tetapi pada fungsi jilbab itu untuk menutup aurat, yaitu menutup anggota badan tertentu yang dianggap rawan dan dapat menimbulkan fitnah.⁸¹

Tidak bisa dipungkiri bahwa pembahasan tentang jilbab selalu mengacu kepada pembahasan tentang aurat. Dari penjelasan beberapa komentator hadis sebelumnya, dapat diketahui bahwa aurat adalah *al-sau'ah* (keburukan/kejelekan) atau apapun bila tampak oleh *ajnabi* (orang lain) maka pemiliknya merasa malu. Aurat adalah sesuatu yang dapat merangsang, menggoda dan menghiasi atau memperindah, mempercantik dan sebagainya. Konsep aurat ini tentu harus dibaca dalam kaitannya dengan wanita. Dengan demikian, peneliti bisa menyimpulkan bahwa aurat merupakan sesuatu yang ada pada diri seorang wanita berupa keburukan/kejelekan atau apapun itu yang berpotensi menimbulkan rangsangan, atau menggoda *ajnabi* yang melihatnya, sehingga wanita tersebut merasa malu, atau dianggap hal yang memalukan dalam pandangan orang lain.

Sebagian komentator hadis berpendapat bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat. Pendapat ini mengandaikan keberadaan wanita sebagai makhluk Tuhan yang cantik, punya daya tarik, memikat, menggoda dan merangsang nafsu *ajnabi* yang menyaksikannya.⁸² Keberadaan wanita dengan segala sifat-sifatnya

⁸¹Nasaruddin Umar, *Teologi Jender: Antara Mitos dan Teks Kitab Suci*, juz 22 (Jakarta: Pustaka Cicero, 2003), h. 172.

⁸²Al-Qurtūbi> mengutip pendapat Mujahid dalam tafsir *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān*, yang menyebutkan bahwa bila wanita tampil dari depan, maka setan akan bertengger di atas kepala wanita, dan mempengaruhi orang yang memandangnya dari arah depan. Jika seorang wanita tampak dari belakang, maka setanpun bertengger di punggung wanita tersebut, dan mempengaruhi orang yang memandangnya dari arah belakang. Abu'Abdillāh Muḥammad bin

ini menjadi bukti bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat. Sehingga jika seorang wanita ingin berada di tengah-tengah *ajnabi* atau keluar rumah, maka haruslah menutup tubuhnya. Sebab, apabila wanita tidak menutup tubuhnya maka akan memancing hadirnya “setan-setan” dari kalangan jin dan manusia, meminjam kata-kata dalam hadis.⁸³ Keberadaan wanita di luar rumah, atau di tengah-tengah *ajnabi* tanpa penutup, dianggap telah “memalukan” dirinya sendiri, atau dipandang masyarakat sebagai hal yang memalukan.

Pendapat lain mengatakan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat, kecuali bagian-bagian tertentu. Bagian-bagian tertentu itu adalah *wajhhuha* dan *kaffaiha* (wajah dan telapak tangan wanita), dalam bahasa Ibn ‘Abbas, celak dan cincin. Peneliti menyebutnya “bahasa lain”, sebab kata “celak” merujuk kepada wajah, dan “cincin” merujuk kepada tangan. Wanita bisa ditolerir membuka wajah dan telapak tangannya di hadapan *ajnabi* pada kondisi-kondisi yang dibutuhkan seperti melakukan hubungan sosial, menjadi saksi dalam persidangan dan lain-lain. Wanita juga diperbolehkan menampakkan kedua bagian itu pada situasi yang aman dari ekseseks negatif yang mungkin saja muncul, seperti rangsangan syahwat dan sebagainya.

Ahmad bin Abi-Bakr al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, juz 15 (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006), h. 209-210.

⁸³Dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī, disebutkan: “Dari Nabi Saw., Beliau bersabda: “Wanita itu adalah aurat, jika dia keluar, maka setan akan memperindahkannya.” Berkaitan dengan penjelasan hadis ini, al-Mubarakfuri mengatakan bahwa, apabila wanita keluar rumah, mata-mata orang sekitarnya akan mengarah kepada wanita tersebut, kemudian menggodanya. Term “setan” yang dimaksud pada hadis tersebut, hanya sebagai *tasybih*, terhadap manusia-manusia yang suka menggoda, atau orang fasik. Abu al-‘Ali Muhammad bin ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Rahman al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwal fi Syarh al-Jami' al-Tirmizī*, juz IV (t.t.: Dar al-Fikr, t.th.), h. 337, 338. Sumber hadis dapat dilihat pada Muhammad bin ‘Isa bin Saurah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī* (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Ma‘arif, t.th.), h. 278. Darwisyy Mustafa Hasan di dalam *Fasl al-Khitab*, mengatakan bahwa hadis di atas, menunjukkan bahwa wanita adalah aurat seluruhnya (bila) di hadapan laki-laki asing, dari kuku hingga wajahnya. Darwisyy Mustafa Hasan, *Fasl al-Khitab fi Mas'alah al-Hjab wa al-Niqab* (t.t.: Dar al-Itisam, t.th.), h. 30.

Perlu peneliti tegaskan bahwa konsep aurat yang dibahas di sini tidak terkait dengan aurat dalam diskursus “aktifitas ritual”. Sebab, bagi peneliti kajian konsep aurat pada ranah ini, bukanlah hal yang menarik untuk dikembangkan pemaknaan ataupun signifikansinya. Sebab menurut peneliti, aktifitas ritual secara teknis, yaitu syarat dan aturannya tidak mengalami perkembangan atau *ta’abbudi* (statis), akan tetapi interaksi sosial dan segala yang terkait dengannya, bisa berkembang atau *ta’aqquliyyah* (dinamis).⁸⁴ Bukan hanya ketika berbicara tentang aurat, saat membahas tentang konsep jilbab dan fitnah pun peneliti mempertahankan postulat ini.

Sesungguhnya tidaklah sulit menemukan istilah “aurat” di dalam cakrawala *mutun* hadis dan ayat-ayat Alquran secara eksplisit. Istilah “*aurah*” dalam bentuk *singular*, bisa ditemukan dalam surah al-Aḥzāb/33 ayat 13 (*inna buyutana>‘aurah wa ma>hiya bi ‘aurah*), sedangkan dalam bentuk *plural* yaitu “*aurat*” bisa dijumpai pada surah al-Nur/24 ayat 31 (*al-tifl al-lazima lam yazharu>‘ala>‘aurat al-nisa>*), dan surah al-Nur/24 ayat 58 (*siklas>‘aurat lakum*).⁸⁵ Dari ketiga ayat tersebut tidak satupun yang berbicara dalam konteks ibadah ritual.

⁸⁴Peneliti cenderung sependapat dengan Nasaruddin Umar yang mengatakan: *Semua ulama sepakat bahwa menutup aurat pada waktu shalat hukumnya wajiba berdasarkan sunah fi’liyah. Sedangkan di luar shalat masih terdapat perbedaan pendapat para ulama.* Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim* (Cet. I; Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), h. 40.

⁸⁵Istilah “aurat” yang terdapat dalam ayat 13 dari surah al-Aḥzāb/33 dan ayat 58 dari surah al-Nur/24 dimaknai dengan “kosong”, oleh Ibn ‘Abbas, mengikuti makna asalnya. Ibn ‘Abbas, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn ‘Abbas* (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991), h. 376, 442. Ibn Zakariya>Mu’jam ..., juz 4, h. 184-185. *Sabab al-nuzul*>ayat 31 surah al-Nur/24 menunjukkan bahwa ayat tersebut turun dalam konteks kehadiran para wanita di kebun kurma Asma’ binti Marsad dalam kondisi kelihatan gelang kaki, dada dan rambut terbuka. Dengan kata lain, pada mulanya istilah aurat menyasar kondisi wanita seperti yang disebutkan. Jalal al-Din al-Suyuti>*Sabab al-Nuzul* (Cet. I; Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), h. 187. Menurut Ibn ‘Abbas dan Mujahid, istilah aurat pada ayat 31 ini maknanya *amr al-rijal wa al-nisa* (urusan laki-laki dan kewanitaan). Ibn ‘Abbas, *Tanwir al-Miqbas*, h. 371. Ibn Abi Hatim, *Tafsir*..., juz 8, h. 2579.

Adapun dalam beberapa teks hadis, istilah aurat tidak saja digunakan dalam konteks ritual tetapi juga interaksi sosial, dan tidak hanya merujuk pada makna hakiki tetapi juga simbolik.⁸⁶ Kedua sumber normatif ini, Alquran dan Hadis, kembali menegaskan arah kajian aurat di sini pada konteks interaksi sosial wanita, dan elastisitas pemaknaannya.

Istilah “aurat” dalam bahasa Arab merupakan derivasi dari ‘*aur*, kemudian disebut “aurah”, karena sesuatu itu mesti dijaga karena kekosongannya.⁸⁷ kosong/sepinya. Jika istilah ini ditujukan kepada bagian tertentu dari tubuh manusia maka bermakna *sau’ah* (sesuatu yang buruk), yaitu bagian tubuh yang dinilai buruk dan harus dijaga.⁸⁸ Terlepas dari ada tidaknya kata bersinonim

⁸⁶Penggunaan istilah “aurat” dalam berbagai teks hadis, terkait dengan berbagai ragam pemakaian dan konteks, Contohnya:

a. Makna hakiki:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَرَهَدٍ . عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ جَرَهَدٌ هَذَا مِنْ أَصْحَابِ الصُّفَّةِ قَالَ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَنَا وَفَجَدَى مُنْكَشِفَةً فَقَالَ أَمَا عَلِمْتُ أَنَّ الْفُجْدَةَ عَوْرَةٌ.

Abu Dawud, *Sunan ...*, h. 440.

b. Makna simbolik:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ غَابِرٍ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُرَيْجٍ . عَنْ أَبِي بُرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ قَلْبَهُ لَا تَعَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مِنْ اتَّبَعَ عَوْرَاتِهِمْ يَتَّبِعِ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِي بَيْتِهِ.

Ibn Majah, *Sunan ...*, juz 2, h. 529.

c. Konteks ibadah ritual:

حَدَّثَنَا عَفَّانُ قَالَ: حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي الثُّعْمَانُ بْنُ رَاشِدٍ، عَنْ أَخِي الزُّهْرِيِّ، عَنْ مَوْلَى الْأَسْمَاءِ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَسْمَاءَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَا تَرْفَعُ رَأْسَهَا حَتَّى يَرْفَعَ الرَّجُلُ رُؤُوسَهُمْ)) قَالَتْ: وَذَلِكَ أَنَّ أُرْهُمُ كَانَتْ قَصِيرَةً، مَخَافَةَ أَنْ تُنْكَشِفَ عَوْرَاتُهُمْ إِذَا سَجَدُوا.

Ahmad, *Musnad ...*, juz 44, h. 514.

d. Konteks interaksi sosial:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ، عَنِ الصَّحَّالِكِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى تَوْبِ وَاحِدٍ، وَلَا يَنْظُرُ الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي التَّوْبِ الْوَاحِدِ».

Muslim, *Sahih ...*, h. 186.

⁸⁷Ibn Zakariya>Mu'jam ..., juz 4, h. 184, 185.

⁸⁸Ibn Zakariya>Mu'jam ..., juz 4, h. 184, 185.

(*mutarāḍif*) dalam Alquran, terbukti kedua istilah ini, *aurah* dan *sau'ah*, bisa ditemukan di dalam Alquran, bahkan juga di dalam hadis.⁸⁹ Kedua istilah ini terkadang diartikan secara bergantian, yaitu makna yang satu menempati makna yang lain.

Pertanyaan yang muncul, apakah batasan aurat wanita dalam kehidupan sosialnya (sekali lagi, diluar konteks ritual ibadah!) menurut hadis? Hadis yang bisa dijadikan objek kajian di sini adalah hadis tentang wanita adalah aurat riwayat al-Tirmizī, hadis tentang rambut perempuan riwayat Muslim, dan Hadis tentang larangan memakai pakaian tipis riwayat Abu Dawūd.

Menurut peneliti, segala hadis yang berbicara tentang aurat dalam konteks sosial wanita menggunakan bahasa simbolik. Tidak satupun hadis yang begitu “transparan” bahkan “vulgar” membicarakan masalah ini. Hadis riwayat al-Tirmizī, misalnya, harus dibaca secara simbolis. Hadis ini memberi saran kepada wanita agar saat berada di luar rumah menjaga dirinya dari hal-hal yang mungkin dapat memicu terjadinya tindakan dan pikiran negatif dari lingkungannya. Jadi, hadis ini tidak sedikitpun memberi makna bahwa wanita harus mengisolasi dirinya dari masyarakat ataupun isyarat yang mengharuskan untuk menutup dirinya dengan sesuatu apapun, saat berada di tengah masyarakat. Sekali lagi, wanita hanya dituntut untuk menjaga diri saja, tidak lebih. Inilah pemaknaan yang lebih dekat dengan kebenaran, menurut peneliti.

Hadis tentang rambut perempuan riwayat Muslim, juga harus dibaca secara simbolis, sebab *sabiq* (info awal) dan *lahiq* (info penutup) dari kalimat *ru'usuhunna* pada hadis tersebut semuanya bermakna simbolik dalam konteks mikraj Nabi Saw. Hadis ini tidak memberi makna apapun tentang batas aurat

⁸⁹Lihat istilah “*sau'ah*” bisa ditemukan dalam surah al-Ma'idah/5 ayat 31, al-A'raf/7 ayat 20, 22, 26, 27 dan Taha/20 ayat 121. Di dalam hadis bisa dibaca pada: Rasulullah saw. bersabda: “*Masa dulu, Bani Israil mandi telanjang, sehingga satu dengan yang lain melihat sau'ah masing-masing. Dan Musa as. mandi secara menyendiri.*” Muslim, *Ṣaḥīḥ*..., h. 186.

wanita, seperti halnya dengan hadis pertama. Dengan kata lain, hadis ini tidak mampu memastikan rambut adalah aurat wanita.

Bagaimana dengan hadis berikutnya? yaitu hadis tentang larangan memakai pakaian tipis riwayat Abu Dawud. Pada hadis ini, Nabi hanya memberi isyarat pada bagian tubuh tertentu, tanpa menyebutkannya secara eksplisit.⁹⁰ Apakah penyebutan secara eksplisit itu bisa disamakan dengan pemberian isyarat? Tentu tidak bisa, sebab jika bisa, pasti Nabi Saw. akan menyebutkan saja kata yang beliau maksudkan, misalnya dengan mengatakan: “Kecuali wajah dan telapak tangan,” titik. Harus diingat, bahwa Nabi Saw. pada hadis ini sedang memberikan pendidikan kepada kaum wanita, tidak kepada laki-laki. Dengan demikian, metode yang digunakan tentu berbeda dengan laki-laki. Sekedar info, dalam riwayat yang lain Nabi Saw. menganjurkan umatnya untuk mendidik wanita dengan cara yang baik, lewat tamsil-tamsil yang konstruktif.⁹¹

⁹⁰Satu-satunya hadis yang paling populer, menurut hemat peneliti, yang sering dijadikan sebagai landasan argumentatif yang mencantumkan penyebutan secara eksplisit tentang wajah, yaitu: *‘Aisyah berkata: Anak perempuan dari saudaraku seibu, ‘Abdullah bin al-Tuffail (baca: keponakan ‘Aisyah) datang masuk ke ruanganku dalam keadaan berhias. Lantas Nabi saw. masuk ke rumah, kemudian beliau berpaling. ‘Aisyah berkata: Sesungguhnya dia itu anak saudaraku dan seorang “jariyah!” Nabi pun bersabda: “Jika seorang wanita sudah haid (balig), tidak halal baginya untuk menampakkan (tubuhnya) kecuali wajahnya, dan kecuali di bawah ini.” Beliau menggenggam lengannya sendiri, dan membiarkan bagian antara genggamannya dan telapak tangannya sebesar genggamannya yang lain.* Al-Tābari>Tafsir>..., juz 17, h. 260. Jalāl al-Dīn al-Suyutī>al-Durr al-Mansūr>fi>Tafsir>bi>al-Ma’sūrah>, juz 11 (Cet. I; Kairo: Markaz Hajar li al-Buhār wa al-Dirasat al-‘Arabiyah wa al-Islamiyah, 2003), h. 17. Menurut hasil kajian Muhammad Isma‘īl al-Muqaddam, sanad hadis di atas bermasalah. Ada rawi yang bernama, al-Husain yaitu Sunaid bin Dawud al-Musīb>al-Muhsib, yang dinilai Ibn Hajar sebagai daif, menurut Abu Dawud tidak jujur, dan menurut al-Nasa‘i>al-Nasa‘i>bi>siqah. Hadis di atas nilai *mu’dhl* (terputus sanadnya secara berurutan), dan termasuk hadis yang ditadlis oleh Ibn Juraij. Sehingga al-Muqaddam menyimpulkan bahwa hadis tersebut tidak bisa dijadikan sebagai pendukung hadis-hadis yang senada, dan karena sifat kemu’dalannya. Muhammad bin Isma‘īl al-Muqaddam, *Adillah al-Hijab: Bahs>Jami’ li Fadhl al-Hijab wa Adillah Wujubih wa al-Radd ‘ala>man Abah>al-Sufur>* (Iskandariyah: Dar>al-Khulafa>al-Rasyidin, 2007), h. 385, 386.

⁹¹Pernyataan di atas merujuk pada sabda Nabi saw.: “*Berwasiatlah kepada wanita dengan baik. Sesungguhnya wanita diciptakan dari tulang rusuk. Tulang rusuk yang paling bengkok adalah pada bagian atas. Jika kamu luruskan maka akan retak, jika di dibiarkan maka tetap bengkok. Maka berwasiatlah kepada wanita dengan baik.*” (Muttafaq Alaihi). Al-Bukhari>Shahih>..., h. 1321. Muslim, *Shahih>*..., h. 775. “Tulang rusuk” di sini adalah simbolisasi dari cara mendidik wanita tanpa kekerasan dan pembiaran. Jadi, tidak merujuk pada makna yang sesungguhnya, seperti pandangan yang mengatakan wanita diciptakan dari tulang rusuk atas dasar hadis ini.

Lantas, ada apa dibalik pemberian isyarat itu? Peneliti mencoba melakukan penelusuran terhadap hadis-hadis tentang pemberian isyarat Nabi Saw. dengan menggunakan bagian tertentu dari tubuhnya sendiri. Dari penelusuran tersebut, peneliti menemukan bahwa isyarat tersebut tidak bermakna apapun, kecuali menunjukkan fungsi atau relasi antara sesuatu yang dibicarakan dengan objek yang diisyaratkan itu.⁹² Oleh sebab itu, isyarat Nabi Saw. itu tidak menunjuk pada wajah dan (telapak) tangan secara material (nama organ/anggota tubuh), tetapi menunjuk pada wajah dan tangan secara fungsional (aspek manfaat).

Istilah “*wajh*” dalam bahasa Arab, makna aslinya berarti (bagian) depan/muka dari sesuatu, bisa juga diartikan dengan *zāt* (diri).⁹³ Wajah pada umumnya digunakan sebagai pengenalan, biasanya dengan melihat muka seseorang, diri orang tersebut dapat dikenal. Sedangkan tangan, “*yadd*” (dalam bahasa Arab), diartikan *quwwah*, yaitu kekuatan atau daya.⁹⁴ Pada umumnya, kekuatan atau daya ada pada tangan, dan biasanya tangan menjadi bagian tubuh yang sering digunakan untuk beraktifitas atau bekerja. Jika makna seperti ini diterapkan pada hadis riwayat Abu Dawud, maka bagian tubuh wanita dewasa yang bisa dilihat (*tuslah*) *an yura minha* atau yang biasa terlihat (*maẓhar minha*) dalam bahasa Alquran) adalah bagian tubuh untuk pengenalan diri dan digunakan untuk bekerja/aktifitas.

Selanjutnya, apakah sebenarnya yang dimaksud dengan fitnah? Fitnah seperti apa yang dikhawatirkan bagi wanita-wanita muslimah, baik bagi istri-istri

⁹²Misalnya, isyarat Nabi saw. dengan jari telunjuk dan jari tengahnya untuk menunjukkan kedekatan posisi/kedudukan antara beliau dengan pemelihara anak yatim di surga kelak. Atau pada hadis tentang isyarat Nabi saw. dengan kedua tangannya, ketika menjelaskan cara mandi wajib. Al-Bukhari > *Sūḥib*..., h. 73, 1352.

⁹³Ibn Zakariya > *Muʿjam* ..., juz 6, h. 88.

⁹⁴Ibn Zakariya > *Muʿjam* ..., juz 6, h. 151.

Nabi Saw. maupun wanita muslimah lainnya? Serta bagaimana kaitan “fitnah” terhadap kondisi “kekinian” (di masa sekarang) dan “disinian” (di wilayah Indonesia), maka di bawah ini akan dijelaskan.

Istilah fitnah merupakan derivasi dari *fatana* yang berarti *ibtīlāḥ*, *ikhtibār* yaitu “ujian” dan “cobaan”, ada juga yang mengartikannya dengan *ihṭāq* berarti “membakar” atau “panas”.⁹⁵ Dalam konteks pakaian wanita, istilah cenderung diberi makna negatif, yaitu “gangguan” dan hal “mengusik”. Dengan demikian dapat dikatakan fitnah berarti sesuatu yang bisa membakar hati atau jiwa seseorang sehingga merasa terganggu atau terusik serta menguji kesabaran orang tersebut.

Jika mencukupkan diri dengan melakukan interpretasi tekstual dari hadis-hadis hubungan sosial wanita di atas, maka akan sulit menemukan contoh ril daripada “hal-hal yang mengusik” (fitnah) yang dimaksudkan pada pembahasan ini, yaitu hal yang muncul saat wurud-nya hadis-hadis tersebut. Bahkan melalui sabda Nabi Saw. yang bersifat *jamī‘ al-kalim*,⁹⁶ pada sabdanya: *al-hām al-maut* pun, fitnah itu tidak dapat terdeteksi bentuknya. Namun dengan menggunakan interpretasi intertekstual dan kontekstual terhadap sabda Nabi Saw. riwayat al-Tirmizī di atas, bentuk fitnah itupun bisa “terkuak”. Fitnah yang dimaksudkan

⁹⁵ Ibn Zakariya > *Mu‘jam ...*, juz 4, h. 472, 473. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid 5 (Beirut: Dar al-Sāidr, t.th.), h. 3344. Ketika istilah “fitnah” masuk pada *parole* orang Indonesia, maka maknanya menjadi lebih sempit. Bahkan dianggap tidak sama dengan “cobaan” dan “ujian” (makna dalam bahasa Arab). Fitnah diartikan sebagai suatu perkataan bohong yang disebarkan dengan maksud menjelekkan orang (seperti menodai nama baik, merugikan kehormatan orang). Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus ...*, h. 416. Peneliti tidak menggunakan makna dalam bahasa Indonesia ini.

⁹⁶ *Jamī‘ al-Kalim* adalah istilah yang digunakan untuk menunjukkan bentuk matan hadis yang berupa ungkapan yang singkat tapi padat makna. Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, h. 9. Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma‘āni al-Hadis* (Cet. 1; Makassar: Alauddin University Press, 2013), h. 24. Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *Filsafat Ilmu Hadis* (Cet. I, Surakarta: Zadahaniwa Publishing, 2011), h. 194.

adalah potensi terjadinya perzinaan.⁹⁷ Berdasarkan hadis-hadis di atas, maka praktik perzinaan ditutup kemungkinan potensi terjadinya dengan cara menggunakan jenis pakaian tertentu wanita seperti jilbab dan sejenisnya, serta menghindari tempat-tempat terisolasi dari keramaian (berkhalwat). Tafsiran terhadap hadis tentang pakaian istri-istri Nabi riwayat Abu>Da>wud, bisa “menyeret” tafsiran terhadap surah al-Ah>zab/33 ayat 59. Sebab kewurudan hadis tersebut diyakini merupakan kelanjutan dari kenuzulan ayat 59 itu.

Ayat itu menjelaskan bahwa jilbab berfungsi sebagai “penangkis” gangguan sekelompok pemuda terhadap para wanita muslimah. Para pemuda tersebut sengaja duduk menongkrong di jalan untuk mengganggu para wanita muslimah saat itu yang pulang dari masjid melewati jalan tersebut.⁹⁸ Selain itu masih berdasarkan ayat tersebut jilbab juga berfungsi untuk membedakan status sosial di masa itu, mana yang tergolong wanita merdeka dan manapula yang teridentifikasi sebagai wanita hamba sahaya.⁹⁹ Maksudnya adalah penggunaan jilbab merupakan *syi‘ar al-h>ra‘ir* (identitas status kemerdekaan) bagi para wanita, sehingga wanita yang tidak menggunakan jilbab tergolong hamba sahaya. “Diskriminasi” atas nama jilbab ini berlanjut di masa ‘Umar bin al-Kha>ttab. Sebab ‘Umar melarang bahkan menghukum seorang wanita hamba

⁹⁷Zina di sini tidak hanya diartikan dalam pengertian yang khusus, seperti: *perbuatan bersanggama yang tidak sah antara laki-laki dan perempuan*, tetapi juga mencakup pengertian yang umum. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus ...*, h. 1825. Pengertian umum yang dimaksud, yaitu seperti *as>kar* dari Ibn Mas‘ud, bahwa zina mata melalui pandangan, zina bibir melalui ciuman, zina tangan melalui sentuhan, zina kaki melalui langkah. Abu>Bakr Ahmad bin al-H>usain al-Baiha>qi> *al-Ja>mi‘ li Syu‘ab al-I>man*, juz 9 (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2003), h. 277, 278.

⁹⁸Muhammad H>usain al-T>aba>taba>i> *al-Miz>an fi>al-Tafsir> al-Qur‘>an*, juz 16 (Beirut: Mu‘assasah al-A‘lami li al-Ma>th>u‘at, 1997), h. 350-351. Abu>al-H>asan ‘Ali>bin Ibrahim al-Qummi> *Tafsir> al-Qummi>* juz 2 (t.t.: Ma>th>a‘ah al-Najaf, 1387 H), h. 196.

⁹⁹Baca informasi tentang ini dalam Muhammad Ta>bir Ibn ‘Asyur, *Tafsir> al-Tah>fi>w> al-Tanwi>* juz 20 (Tunis: Dar>Tu>nis>iyah, 1984), h. 106, 107.

sahaya milik Abu>Musa>al-Asy'ari>yang menyerupai wanita merdeka karena memakai jilbab.¹⁰⁰

Penerapan kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafz}la>bi khusuṣ}* (pemahaman lebih mengacu kepada keumuman lafal bukan kepada kekhususan sebab) pada penafsiran ayat 59 ini, akan berimplikasi kepada persepsi mempersamakan manfaat jilbab bagi istri-istri Nabi Saw. dan wanita muslimah lainnya secara mutlak. Dengan kata lain, semua wanita yang memakai jilbab akan bisa dikenal status sosialnya dan tidak mengalami gangguan dari orang lain.

Menurut hemat peneliti, manfaat jilbab bagi kedua kelompok ini harus dibedakan.¹⁰¹ Pendapat ini berangkat dari kesetujuan peneliti dengan pendapat Abu>Dawud yang membedakan penerapan berhijab antara istri-istri Nabi dan wanita lainnya. Pembedaan yang terkesan “ekstra ketat” terhadap istri-istri Nabi Saw. tersebut,¹⁰² tentu berimplikasi kepada pembedaan manfaat dan fungsi jilbab antara istri-istri Nabi dan wanita lainnya saat itu. Dengan kata lain, potensi fitnah yang timbul akibat seorang istri Nabi Saw. tidak berjilbab akan jauh lebih bahaya daripada seorang wanita yang tidak memakai jilbab.

Di masa-masa awal Islam, wanita yang tidak berjilbab bisa jadi rawan terhadap tindakan negatif baik berupa perzinaan, gangguan lelaki “mata keranjang”, serta pengaburan status sosial. Akan tetapi bagi istri-istri Nabi Saw. bukan hanya rawan terhadap dari bentuk-bentuk fitnah seperti ini, tetapi yang

¹⁰⁰Abu>Bakr 'Abd al-Razzaq bin Hammam al-San'ani> *al-Musṭannaḥ*, juz 3 (Cet. II; Beirut: al-Maktab al-Islami>1983), h. 135.

¹⁰¹Pembedaan ini, peneliti dasarkan kepada “aksioma” yang dikutip dari ayat 32 surah al-Aḥzab/33 yang menyatakan bahwa istri-istri Nabi saw. tidaklah sama dengan wanita-wanita muslimah lainnya. Mereka diperintahkan untuk tetap bertakwa dan berbicara dengan baik demi menghindari fitnah dari orang lain.

¹⁰²Sekedar review informasi, pembedaan yang dimaksudkan di sini adalah pendapat Abu>Dawud yang mengatakan bahwa larangan wanita memandang laki-laki hanya berlaku bagi istri-istri Nabi saw. saja, sedangkan bagi wanita yang lain, memandang laki-laki adalah sesuatu dibolehkan saat aman dari timbulnya fitnah.

lebih berbahaya adalah fitnah dalam bentuk “menyakiti hati Nabi Saw”. Menurut peneliti, ini bentuk fitnah yang paling berbahaya di masa itu, seperti yang diabadikan Alquran dalam surah al-Ahzab/33 ayat 53. Ayat tersebut menunjukkan bahwa komunikasi dengan istri-istri Nabi tanpa menggunakan hijab, masuk ke rumah Nabi tanpa izin, berdiam lama di rumah Nabi, serta menikahi istri-istri Nabi setelah kewafatan beliau adalah merupakan hal-hal dapat menyakiti hati Nabi Saw.

Indonesia dikenal sebagai negara yang memiliki populasi terbanyak umat Islam di dunia. Sekitar 90 persen dari penduduk beragama Islam. Di antaranya adalah wanita muslimah pemakai jilbab.¹⁰³ Di negara ini, jilbab dipakai tidak hanya berfungsi sebagai perisai timbulnya fitnah, simbol kesalehan dan identitas status sosial sebagaimana yang terjadi di masa-masa awal Islam. Jilbab juga berfungsi menjadi pilihan *fashion/style* wanita modern, bahkan menjadi simbol keislaman. Fungsi-fungsi yang disebutkan terakhir ini tampak terabaikan atau mungkin tidak berwujud di masa wujudnya hadis-hadis jilbab dan nuzulnya ayat-ayat hijab.

Dalam konteks kekinian serta keindonesiaan, term “fitnah” yang dimaksudkan tampaknya lebih mengarah kepada istilah yang lebih dikenal dengan di masyarakat dengan “pelecehan seksual”, yaitu Berikut ini pengertian dari “pelecehan seksual”:

Pelecehan seksual adalah segala macam bentuk perilaku yang berkonotasi atau mengarah kepada hal-hal seksual yang dilakukan secara sepihak dan tidak diharapkan oleh orang yang menjadi sasaran sehingga menimbulkan reaksi negatif seperti malu, marah, benci, tersinggung, dan sebagainya pada diri individu yang menjadi korban pelecehan tersebut.¹⁰⁴

¹⁰³Kelik Prirahayanto, “Gerak Merayap Penutupan Aurat: Catatan Dari Foto-Foto Masa Lalu” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*, 017 (Maret 2009): h. 37.

¹⁰⁴Allan Taufiq Rivai, et al., eds., *Buku Suplemen Bimbingan Teknis Kesehatan Reproduksi Pelecehan Seksual* (t.t.: BkbbN, 2012), h. 8.

Pengertian di atas tentu dimaksudkan melengkapi pemaknaan fitnah yang telah dibahas sebelumnya. Sebab pengertian “pelecehan seksual” di sini lebih menekankan adanya unsur kekerasan atau paksaan pada perilaku yang dimaksudkan.

Pelecehan seksual yang terjadi terhadap wanita sedikit banyaknya adalah akibat dari penggunaan pakaian yang tidak cukup tertutup, apalagi saat berada di tempat yang rawan kejahatan dan jauh dari keramaian. Sehingga seorang wanita yang sedang dalam perjalanan diharapkan bisa ditemani oleh rekan yang dapat dipercaya dan serta mampu memberi perlindungan.¹⁰⁵

Masih di Indonesia, banyak artis atau publik figur yang memakai jilbab pada momen-momen tertentu, misalnya bulan Ramadan. Atas dasar bulan Ramadan adalah bulan di mana melimpah ruahnya balasan kebaikan,¹⁰⁶ maka aktifitas-aktifitas kesalehan terkesan “riuh” dan kompetitif. Adapun salah satu ikonografi kesalehan itu adalah pemakaian jilbab. Ketika bulan Ramadhan berakhir, maka berakhir pula simbol kesalehan ini, dengan kata lain jilbab pun ditinggalkan.¹⁰⁷

Jilbab juga berfungsi sebagai penanda bagi identitas status sosial. Status sosial yang dimaksudkan di sini lebih identik dengan level atau strata sosial. Pada era 90-an, meskipun jilbab baru muncul dengan nama/bentuk “kerudung” pernah menjadi identitas “khusus” kalangan keluarga birokrat di masa itu. Misalnya, bagaimana jilbab yang digunakan Tutut (seorang putri presiden R.I) lebih digemari oleh para istri dan anak pejabat Orde Baru di kala itu.¹⁰⁸ Namun di

¹⁰⁵Rivai, *Buku ...*, h. 14.

¹⁰⁶Hadis sahih yang populer tentang hal di atas yaitu: “*Siapa yang berpuasa di bulan Ramadan, maka akan diampuni dosa-dosanya yang telah lalu*”. (*Muttafaq Alaih*). Al-Bukhari, *Sahih*..., h. 19. Muslim, *Sahih*..., h. 382.

¹⁰⁷Umar, *Mendekati ...*, h. 50.

¹⁰⁸M. Nur Khoiron, “Busana Muslimah” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*, 017 (Maret 2009): h. 16.

masa sekarang, keberadaan jilbab tampaknya telah mengikis “sekat-sekat” strata sosial seperti itu. Dengan kata lain, siapapun dan di mana pun seorang wanita bisa dengan leluasa menggunakan jilbab, termasuk dalam “mempertimbangkan” model atau *fashion* apa yang digunakan.

Model atau *fashion* menjadi acuan pemakaian jilbab di kalangan wanita Indonesia.¹⁰⁹ *Fashion* merupakan kaidah yang mesti diacuhkan dalam pemakaian jilbab di negara ini. Akibatnya bisa diperkirakan, yaitu munculnya fenomena tentang pemakaian berbagai ragam jilbab di Indonesia seperti “jilbab cantik”, “jilbab gaul”, “jilbab modis” dan sebagainya. Model-model jilbab seperti ini dianggap lebih apresiatif terhadap dua bentuk “kepatuhan”, yaitu terhadap “titah agama” dengan tuntutan tren budaya global dalam berpakaian.¹¹⁰ Hal ini biasanya lebih diminati oleh kalangan wanita generasi muda untuk mewujudkan penampilan yang cantik. Sampai di sini dapat dikatakan bahwa jilbab berfungsi sebagai perhiasan.

Sisi perhiasan atau dalam bahasa yang umum disebut aspek keindahan inilah yang tampaknya diabaikan oleh pemakai jilbab di masa-masa awal Islam. Ajaran-ajaran Islam yang menganjurkan perlu aspek estetika dalam berjilbab,¹¹¹ tampak hanya sebatas teori yang sulit ditemukan fakta aktualisasinya di masa

¹⁰⁹Istilah “*fashion*” yang dimaksudkan pada uraian di atas mengikuti dasar pemaknaan yang digunakan oleh Juneman dalam buku *Psychology of Fashion*, yaitu cara, model atau gaya wanita dalam memakai jilbab. Juneman, *Psychology ...*, h. 21.

¹¹⁰M. Nur Khoiron, “Busana Muslimah” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*, 017 (Maret 2009): h. 21.

¹¹¹Alquran maupun hadis telah mengabadikan perlunya memperhatikan aspek estetika dalam berpakaian. Misalnya dalam ayat 26 surat al-A‘raf/7: “Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menyediakan pakaian untuk menutup auratmu, dan sebagai perhiasan. Dan pakaian ketakwaan adalah lebih baik. Itulah bagian dari tanda-tanda kebesaran Allah, semoga mereka ingat.” Dalam hadis disebutkan: Dari ‘Abdullah bin Mas‘ud, dari Nabi saw. Beliau bersabda: “Tidaklah masuk surga, orang yang terdapat kesombongan dalam hatinya sekecil apapun itu”. Seorang (sahabat) berkata: Sesungguhnya ada orang yang suka memakai pakaian yang bagus dan sandal yang bagus. Beliau bersabda: “Sesungguhnya Allah Maha Indah, dan Dia menyukai keindahan. Kesombongan adalah menolak kebenaran dan menyepelkan orang lain.” Muslim, *Sahih*..., h. 61.

itu. Tetapi ini bisa dimaklumi, sebab pada saat itu banyak riwayat ataupun ayat yang secara “gencar” melarang praktik *tabarruj*. Suatu praktik yang dihindari oleh istri-istri Nabi, sehingga wanita-wanita muslimah di Indonesia saat ini mengimitasi sikap tersebut dengan berpenampilan “tidak acuh” terhadap aspek keindahan pakaian (baca: berjilbab). Misalnya, fenomena wanita yang memakai pakaian longgar berwarna hitam dan hanya menampilkan sepasang atau sebiji bola mata. M. Quraish Shihab menyebut fenomena ini sebagai suatu tindakan pencabutan hak wanita dari telah dianugerahkan Allah untuk tampil indah.¹¹²

Di Indonesia, jilbab juga berfungsi menjadi simbol keislaman (lebih dari sekedar simbol kesalehan/ketaatan). Jilbab hingga sekarang ini disebut-sebut sebagai busana muslimah. Hal ini setidaknya ditandai dengan masuknya istilah jilbab dalam perbendaharaan kata pada KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) *online* sejak tahun 1990. Jilbab diartikan kerudung lebar yang dipakai perempuan Muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai ke dada.¹¹³ Bahkan seorang pakar tafsir dan penulis buku, M. Quraish Shihab, menyebut “jilbab” sebagai pakaian wanita muslimah pada salah judul buku *national bestseller*-nya.¹¹⁴ Itu artinya bahwa jilbab adalah penanda seorang wanita telah menganut agama Islam. Di masa-masa awal Islam, fungsi jilbab seperti diferensiasi religi ini tidak dikenal. Sebab tidak ada satupun hadis ataupun riwayat yang menyebutkan bahwa jilbab dan semacamnya adalah merupakan identitas khusus umat Islam dan menjadi pembeda dengan penganut agama lain.¹¹⁵

¹¹²M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Perempuan Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer* (Cet. IV; Jakarta: Lentera Hati, 2009), h. 156, 157.

¹¹³Keterangan ini dikutip dari Heru Prasetya, “Kosakata Jilbab” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*, 017 (Maret 2009): h. 47.

¹¹⁴Lihat judul yang terlampir pada cover buku Shihab, *Jilbab ...*, h. iv.

¹¹⁵Banyak riwayat yang menjelaskan perlunya menunjukkan identitas khas umat Islam dan berbeda dari “non muslim”, misalnya dengan cara memanjang jenggot mencukur kumis, tidak mengangkat terlalu tinggi keranda jenazah, mewarnai rambut, cara meletakkan kaki dan sebagainya. ‘Alī bin Ibrāhīm bin Sa‘ūd ‘Ajāz, *Mukhatāfah al-Kuffar fi al-Sunnah al-Nabawiyah*:

Bukan itu saja, fenomena lainnya tentang jilbab di Indonesia, “cadar” (bentuk lain dari jilbab) juga digunakan oleh para wanita yang terjerat kasus-kasus korupsi dan terorisme. Misalnya, pada kasus Hambalang, salah seorang istri terdakwa, “mendadak” memakai cadar saat diperiksa oleh pihak Komisi Pemberantasan Korupsi. Padahal wanita tersebut sebelumnya diinformasikan tidak pernah menggunakan cadar. Boleh jadi pemakaian cadar tersebut dimaksudkan untuk menutupi rasa malu karena kasus yang menjeratnya.¹¹⁶

Jam'an wa Tabwiban wa Takhrijan wa Ta'liqan (Cet. I; Oman: Dar-al-Ma'ali, 1998), h. 214, 226. Di bawah ini beberapa contoh dari riwayat-riwayat yang dimaksudkan:

- Dari Abu Umamah, dia berkata; Rasulullah saw. pergi menemui kalangan tua dari kaum Anshar yang jenggot-jenggot mereka sudah beruban. Rasulullah saw. bersabda: “Hai kaum Anshar! Pakailah wama merah, kuning dan tampil bedalah dengan ahli kitab.” Aku (Abu Umamah) berkata, kami berkata: “Ya Rasulullah, ahli kitab memakai celana dan tidak memakai sarung.” Rasulullah saw. bersabda: “Pakailah celana dan sarung dan berbedalah dengan ahli kitab.” Aku (Abu Umamah) berkata, kami berkata: “Ya Rasulullah, sesungguhnya ahli kitab memakai sepatu dan tidak memakai sandal. Rasulullah saw. bersabda: “Pakailah sepatu, sandal dan tampil bedalah dengan ahli kitab.” Aku (Abu Umamah) berkata, kami berkata: “Ya Rasulullah, ahli kitab mencukur jenggot dan memelihara kumis mereka.” Rasulullah saw. bersabda: “Cukurlah kumis, peliharalah jenggot kalian dan tampil bedalah dengan ahli kitab.” Menurut analisis Syuaib al-Arna'ut, Adil Mursyid, Jamah Abd al-Latif dan Abd al-Latif Hirzallah, hadis ini sanadnya sahih. Ahmad, *Musnad* ..., juz 36, h. 613.
- (Ibn Abi Syaibah berkata): Waki' telah menyampaikan kepada kami dari Imran bin Haidar, ia berkata: Gunakanlah keranda yang besar untuk Abu Mijlaz. Kemudian ia berkata (lagi): Orang Yahudi dan Nasrani mengangkat tinggi-tinggi keranda jenazah. Tampil bedalah dari mereka. Abu Bakr 'Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah al-'Absi al-Kufi (selanjutnya ditulis Ibn Abi Syaibah saja), *al-Musannaf li Ibn Abi Syaibah*, jilid 7 (Cet. I; Jeddah: Dar al-Qiblah li al-Saqafah al-Islamiah, 2006), h. 194.
- Dari Abu Hurairah, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda: “Sesungguhnya orang Yahudi dan Nasrani tidak menyemir (mewarnai rambut atau jenggot mereka), maka tampil beda dari mereka. Hadis ini muttafaq alaih. Al-Bukhari, *Sahih* ..., h. 1487. Muslim, *Sahih* ..., h. 186.
- (Ibn Abi Syaibah berkata): Mu'az bin Mu'az telah menyampaikan kepada kami dari Hibab, ia berkata: Muhammad memperlihatkan kepadaku dan aku meletakkan kakiku begini, dia meletakkan kaki kanannya di atas paha kaki kiri. Ia berkata: angkatlah!, sesungguhnya mereka sepakat membenci hal seperti itu. Ia berkata: Aku menceritakan hal itu kepada al-Hasan. Dia berkata: Orang Yahudi membenci hal itu, maka umat Islam tampil beda dari orang Yahudi. Ibn Abi Syaibah, *al-Musannaf* ..., jilid 13, h. 122.

¹¹⁶http://www.rahima.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=1235:metamorfosa-jilbab--fokus-edisi-46&catid=32:fokus-suara-rahima&Itemid=47 (Diakses 2 Oktober 2016)

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada hadis jenis-jenis jilbab, jilbab dalam ranah privat dan jilbab dalam ranah publik sebelumnya, maka di sini dapat dituliskan beberapa kesimpulan untuk menjawab masalah-masalah yang ditampilkan pada bab satu, yaitu seputar persoalan kualitas dan kehujjahan hadis-hadis tentang jilbab, hakikat dan kedudukan jilbab menurut hadis, dan fungsi dan manfaat jilbab menurut hadis serta aplikasinya dalam konteks kekinian.

1. Hadis-hadis yang masuk dalam kategori jenis jilbab, memiliki kualitas yang beragam. *Pertama*, hadis tentang jilbab jahiliyah riwayat Ahmad adalah hadis daif, karena sanadnya terputus antara Abu-Hariz, ‘Abdullah bin Dinar dan Ibn ‘Ayyasy, diriwayatkan oleh perawi yang *majhul* yaitu Abu-Hariz, dan matan hadisnya mengandung *syaz*. *Kedua*, hadis tentang cadar riwayat Abu-Dawud adalah hadis daif, karena salah seorang perawinya yaitu Ibrahim bin Sa‘id al-Madani dinilai *munkar al-hadis* sehingga matannyapun mengandung unsur *syaz*. *Ketiga*, hadis tentang *khimar* riwayat Abu-Dawud adalah hadis sahih. Dari ketiga hadis jenis jilbab atas, hanya hadis ketiga yang dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Hadis-hadis dalam kategori jilbab dalam ranah privat, juga memiliki kualitas yang berbeda. *Pertama*, hadis tentang hijab istri Nabi saat di rumah riwayat Abu-Dawud adalah hadis daif, karena matannya yang mengandung *syaz*. *Kedua*, hadis tentang hijab wanita dari lawan jenis riwayat al-Tirmizi adalah hadis sahih. Dari dua hadis jilbab dalam ranah privat di atas, hanya hadis kedua yang dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Sedangkan hadis-hadis dalam kategori jilbab dalam ranah publik, memiliki kualitas yang cukup beragam juga. *Pertama*, hadis tentang jilbab wanita saat ihram riwayat

Ahmad adalah hadis daif, karena sanadnya terputus antara Mujahid dan Yazid bin Abi>Ziyad yang daif, dan Husyaim. *Kedua*, hadis tentang jilbab wanita di luar rumah riwayat Abu>Dawud adalah hadis sahih. *Ketiga*, hadis tentang jilbab wanita salat di lapangan riwayat Ibn Majah adalah hadis daif, karena sanadnya terputus yaitu antara Hafsa binti Sirin dan Hisyam bin Hassan, dan matannya mengandung *syaz*. *Keempat*, hadis tentang hijab wanita salat di luar rumah riwayat Ibn Majah adalah hadis daif, karena matannya yang *syaz*. Dari keempat hadis jilbab dalam ranah publik di atas, hanya hadis kedua yang dapat dijadikan sebaga *hujjah*.

2. Harus diakui memang sangat beragam pendapat yang diberikan para ulama dan pakar terkait dengan pemaknaan term “jilbab”. Mulai dari pendapat yang secara detail menyebutkan ciri-ciri khusus jilbab, seperti: Siapa pengguna jilbab, bentuk/ukuran, tempat, bagian dan fungsi jilbab, hingga pendapat yang hanya menyebutkan beberapa ciri khusus saja, tidak selengkap pendapat pertama. Akan tetapi semuanya sepakat, bahwa jilbab adalah sesuatu yang digunakan wanita untuk menutupi tubuhnya. Menurut hemat peneliti, jilbab hanyalah diartikan sebagai kain pelapis luar yang digunakan secara temporal atau kondisional berfungsi menutup bagian-bagian tubuh yang rawan dari wanita saat beraktivitas di luar rumah. Kedudukan jilbab sangatlah penting menurut hadis, baik pada wacana kesejarahan Islam dalam perspektif keagamaan, sosial, budaya maupun politik umat Islam. Hal yang menjadi penyebab pentingnya kedudukan itu, bukan pada perintah penggunaan jilbabnya, akan tetapi karena pendisiplinan petunjuk penggunaan jilbab yang diiring dengan penyesuaian dengan kondisi keagamaan, sosial, budaya serta politik umat Islam dari waktu ke waktu.
3. Menurut hasil kajian peneliti terkait dengan wawasan hadis tentang jilbab ini,

ada dua manfaat jilbab yang terpenting, yaitu untuk menutup aurat dan menghindari fitnah. Aurat diartikan sebagai bagian tubuh wanita atau tubuh wanita itu sendiri yang senantiasa dapat merangsang atau menggoda *ajnabi* yang melihatnya. Aurat yang tampak, bisa menimbulkan rasa malu atau dianggap sebagai hal yang memalukan, sehingga perlu untuk ditutupi dengan menggunakan jilbab, *khimar* atau *dir'u*. Harus diakui bahwa ada perbedaan pendapat terkait batasan aurat wanita (bagian tubuh yang harus ditutupi) saat melakukan interaksi sosial. Satu pendapat mengatakan seluruh tubuh wanita tanpa pengecualian (termasuk rambut, telapak tangan dan punggung kaki), sementara yang lain mengecualikan wajah dan telapak tangan. Pengecualian itupun hanya berlaku pada saat kondisi aman dari fitnah atau timbul eksese negatif lainnya. Sebenarnya, tidak satupun dari hadis-hadis Nabi Saw. yang telah dibahas menunjuk batasan aurat wanita. Konsep “aurat” hanya sekedar menunjukkan kepada sesuatu yang harus dijaga oleh kaum wanita agar tidak menimbulkan eksese negatif di masyarakatnya. Setidaknya berdasarkan pembacaan simbolik bahwa hadis-hadis yang ada hanyalah sebatas menunjukkan bagian tubuh wanita untuk pengenalan diri dan digunakan bekerja/aktifitas itulah yang tidak berpotensi menimbulkan eksese tersebut. Pembacaan terhadap hadis-hadis jilbab, menunjukkan bahwa jenis pakaian yang harus digunakan kaum wanita di luar salat adalah jilbab. Perintah penggunaan jilbab dan sejenisnya menjadi bukti adanya perkembangan jenis pakaian wanita di luar salat. Bahkan penggunaan jilbab menjadi instrumen penentuan batasan-batasan aurat wanita. Adanya perkembangan jilbab ini menjadi bukti bahwa “pensyariaan” jilbab bukanlah merupakan ajaran pokok agama dalam berpakaian. Ajaran pokoknya hanyalah menjauhi “*tabarruj*”. Sejak awal *tabarruj* dipahami dengan berpakaian “tidak senonoh” atau “tidak

pantas”, tetapi masa sekarang mengalami pergeseran makna menjadi penafian unsur keindahan dalam berpakaian secara mutlak. Pada awalnya jilbab berfungsi untuk mencegah terjadinya gangguan terhadap kaum wanita (fitnah), simbol kesalehan dan sebagai penanda status sosial. Di masa sekarang fungsi itu “melebar” menjadi salah satu model alternatif dalam penampilan, identitas keagamaan bahkan menjadi “perisai” rasa malu bagi para pelanggar hukum.

B. Implikasi Penelitian

Setelah melakukan penelitian ini, peneliti merasa perlu untuk merekomendasikan agar tidaklah perlu memaksakan diri untuk mencari kepastian batasan-batasan aurat wanita di luar salat pada tebaran ayat, apalagi hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Sebab akan selalu dihadapkan kepada ayat dan hadis yang berputar pada wilayah pemahaman yang *zhanni*, atau ketidaksahihan sumber hadis dari Nabi Muhammad saw. Penggunaan pakaian wanita di luar salat harus tetap memperhatikan aspek keindahan, sebab larangan *tabarruj* tidaklah berarti menafikan unsur keindahan dalam berpakaian. Wanita juga harus berpakaian dengan tetap menjaga kesopanan dan kehormatannya, ketika berada di ruang-ruang publik, demi menghindari pelecehan atau segala yang bisa mengundang terjadinya pelecehan tersebut.

Harus diakui bahwa penelitian tentang hadis-hadis jilbab seperti yang peneliti lakukan ini, masih menyisakan keterbatasan. Keterbatasan yang dimaksud lebih mengarah kepada keminiman jumlah hadis yang dianalisis. Oleh karena itu, masih terbuka peluang bagi peneliti berikutnya untuk mengkaji dan menganalisis hadis-hadis jilbab, baik berdasarkan bentuk jilbab yang digunakan, maupun berdasarkan ruang-ruang publik yang digunakan wanita berjilbab.

Dengan kata lain penelitian ini menjadi pembuka penelitian-penelitian lain yang seobyek kajian.

Dalam konteks keindonesiaan, jilbab bagi wanita Indonesia bisa menjadi salah satu ekspresi kesalehan sekaligus kesopanan. Namun tidak bisa dijadikan sebagai simbol penentuan agama tertentu. Sebab Indonesia adalah negara yang multi agama, yang boleh jadi agama lainnya punya sejarah pemakaian jilbab yang sama dengan agama yang lain. Andai jilbab dijadikan sebagai simbol penentuan agama, maka akan menimbulkan prasangka yang buruk bagi agama tertentu, karena akan mengklaim penganut agama lain “memanfaatkan” atribut keagamaanya untuk maksud-maksud tertentu. Sehingga jilbab menjadi sumber fitnah. Hal ini tentu harus dihindari, karena akan merusak persatuan dan harmoni kerukunan dan toleransi beragama di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*. Jogjakarta: Teras, 2004.
- ‘Abd al-Muttalib, Rif‘at Fauzi. *Tausiq al-Sunnah fi al-Qarn al-Sani al-Hijri*. Mesir: Maktabah al-Khaniji, 1400 H/1981 M.
- ‘Abdillah, Muhammad Hasan. *Muqaddimat fi Naqd al-Adabi*. T.t.: Dar al-Bahs al-‘Ilmiyah, 1345 H/1975 M.
- Abdurahman, Muslim. *Islam yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Abu Syaqqah, ‘Abd al-Halim. *Tahfi al-Mar’ah fi Asf al-Risalah*. Juz IV. Mesir: Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzi, t.th.
- al-‘Adawi, Mustafa. *Adillah al-Mujibin wa Syubah al-Mukhalifin*. Cet. II; Taif: Maktabah al-Tarfain, 1410 H.
- al-Adlabi, Salah al-Din Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matan ‘inda ‘Ulama al-Hadis al-Nabawi*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.
- Ahmad, Arifuddin. *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma’ani al-Hadis*. Cet. 1; Makassar: Alauddin University Press, 2013.
- _____. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*. Cet. II; Jakarta: MSCC, 2005.
- Ahmed, Akbar S. *Living Islam: Tamasya Budaya Menyusuri Samarkand Hingga Stornoway*, terj. Pangestuningsih. Bandung: Mizan, 1997.
- al-‘Aini, Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad bin Musa Badr al-Din. *Syarh Sunan Abi Dawud*. Jilid III. Cet. I; Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1999.
- ‘Ajwah, Jama al-Din Isma‘il. *Al-Ra‘id al-Hadis fi ‘Ilm Mustalah al-Hadis*. T.t.: t.p., 1991.
- al-Albani, Nasir al-Din. *Hijab al-Mar’ah al-Muslimah fi al-Kitab wa al-Sunnah*. Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1987.
- _____. *Irwa al-Galib fi Takhrij Ahadis Man al-Sabik*. Juz I. Cet. I; Beirut: al-Maktab al-Islami, 1979.
- _____. *Jilbab al-Mar’ah al-Muslimah fi al-Kitab wa al-Sunnah*. Amman: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1413.
- _____. *Jilbab Wanita Muslimah menurut Al-Qur’an dan As-Sunnah*, terj. Hawin Murtadlo dan Abu Sayyid Sayyaf, *Jilbab al-Mar’ah al-Muslimah fil Kitabi was Sunnah*. Solo: Pustaka At-Tibyan, 2001.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdor. *Kamus al-Asri*. Cet. V; Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.
- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail*. Cet.1; Jakarta: Renaisans, 2005.
- Amin, Qasim. *Tahfi al-Mar’ah*. Kairo: Markaz Arabi li al-Bahs wa al-Nasyr, 1899.
- al-Andalusi, Abu ‘Ali al-Hasain bin Muhammad bin Ahmad al-Jayani al-Gassani. *Tasmiyah Syuyukh Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

- Anis, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Wasit*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Arikunto, Suharsini. *Manajemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- al-Arna'ut, 'Abd al-Qadir. Ed. *Al-Qur'an al-Karim bi Rasm al-'Usmani wa bi Hamisihi Tafsir al-Imamain al-Jalalain Muzayyan bi Kitab Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul li al-Suyuti*. T.t.: Dar Ibn Kasir, t.th.
- al-Asfahani, Abu Na'im. *Ma'rifah al-Shahabah*. Cet. I; Riyad: Dar al-Watan li al-Nasyr, 1998.
- al-Asfahani, Abu Nu'aim Ahmad bin 'Abdillah. *Hilyah al-Auliya wa Tabaqat al-Asfiya*. Juz VI (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- al-Asfara'ani, Abu 'Awanah Ya'qub bin Ishaq. *Musnad Abi 'Awanah*. Juz III (Cet. I; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1998.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Koleksi Hadits2 Hukum: Al Ahkamun Nabawijah 2*. Bandung: AlMa'arif, 1970.
- al-'Asqalani, Syihab al-Din Abu al-Fadl Ahmad bin 'Ali *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. Juz II. Cet. I; Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyah Aspa al-Nasyr, 2002.
- _____. *Al-Isabah fi Tamyiz al-Shahabah*. Juz VI. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1993.
- _____. *Nuzhah al-Nazf Syarh Nukhbah al-Fikar fi Musallat Ahl al-Asar*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1990.
- _____. *Tahzib al-Tahzib*. Juz III, IV. T.t.: Mu'assasah al-Risalah, t.th.
- _____. *Ta'jib al-Manfa'ah bi Zawa'id Rijal al-'Immah al-Arba'ah*. Juz I. Cet I; Beirut: Dar al-Basyar al-Islamiyah, 1996.
- _____. *Ta'rif Ahl al-Taqdis bi Maratib al-Mausufin bi al-Tadlis*. Cet. III; Riyad: Fahrasah Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyah Aspa al-Nasyr, 2001.
- _____. *Taqrib al-Tahzib* (Cet. III; Damaskus: Dar al-Qalam, 1991.
- Assalami, Amir Husein. *Jilbab Digugat*, terj. Ali Ghuron, Madzâ Yurîdûna Minal Hijab. Cet. I; Solo: Aulia Press, 2006.
- al-Asymawi, Muhammad Sa'id. *Huqiqah al-Hijab wa Hujjiyah al-Hadis*. Kairo: al-Kitab al-Zahabi Mu'assasah Ruzz al-Yusuf, 2002.
- Asy-Syarqawi, Muhammad. *Talmud Kitab Hitam Yahudi Yang Menggemparkan*. Cet. 1; Jatiwaringin: Sahara, 2004.
- al-A'zami, Muhammad Mustafa. *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisin: Nasy'atuhi wa Tarikhuhi*. Riyad: Syirkah al-Taba'at al-'Arabiyyah al-Sa'udiyah, 1982.
- _____. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. T.t: American Trust Publication, 1977.
- Azeem, Sherif Abdel. *Sabda Langit Perempuan dalam Tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen*. Cet. II; Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Aziz, Abdul, et al. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1984.

- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- al-Bagawi> al-Husain bin Mas'ud. *Syarh al-Sunnah*. Juz II. Cet. II; Beirut: al-Maktab al-Islami>1983.
- al-Bagdadi, al-Khatib. *Al-Kifayah fi>Ilm al-Riwayah*. Mesir: al-Matba'ah al-Sa'adah, 1972.
- _____. *Tarikh Madinah al-Salam*. Jilid I (Cet. I; Beirut: Dar al-Garb al-Islami>2001.
- al-Baihaqi> Abu>Bakr Ahmad bin al-Husain. *Al-A'dab*. Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Shaqafiyah, 1988.
- _____. *Al-Jami' li Syu'ab al-Iman*. Juz VII (Cet. I; Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2003.
- _____. *Al-Sunan al-Kubra>* Juz VI. Cet. III; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- _____. *Al-Sunan al-Saghir>* Juz I. Cet. I; Mansurah: Dar al-Wafa>, 1989.
- _____. *Dala'il al-Nubuwwah*. Juz VI. Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- _____. *Ma'rifah al-Sunan wa Asan>* Jilid III. Cet. I; Pakistan: Jami'ah al-Dirasat al-Islamiyah, 1995.
- al-Bajj> Abu>al-Walid Sulaiman bin Khalaf bin Sa'd bin Ayyub. *al-Muntaqa> Syarh al-Muwatth>' Malik*. Juz I. Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- al-Barik, Hayya binti Mubarak. *Ensiklopedi Wanita Muslimah*. Terj. Amir Hamzah Fahrudin. Jakarta: Darul Falah, 1997.
- Barnard, Malcolm. *Fashion Sebagai Komunikasi Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosial, Seksual, Kelas, dan Gender*. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- al-Bazzar> Abu>Bakr Ahmad bin 'Amru bin 'Abd al-Khalq al-'Ataki> *Musnad al-Bazzar>* Juz V. Cet. I; Madinah Munawarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1993.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, *Menyoal Relefansinya Sunnah Dalam Islam Modern*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2000
- Buckley, Thomas. & Alma Goettlieb. *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. University of California Press: Berkeley, 1988.
- al-Bukhari> Abu>'Abdillah Muhammad bin Isma'il> *Sahih al-Bukhari>* Cet. I; Damaskus: Dar Ibn Kasir>, 2002.
- _____. *Al-Tarikh al-Kabir>* Jilid III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- _____. *Al-Tarikh al-Saghir>* Jilid II. Cet. I; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986.
- al-Busti> Abu>Hatim Muhammad bin Hibban bin Ahmad al-Tamimi> *Kitab al-Siqat>* Juz V. Cet. I; Hydarabad: Matba'ah Majlis Da'irah al-Ma'arif al-'Usmaniyyah, 1978.
- Chandrakirana, Kamala, & Yuniyanti Chuzaifah, "The battle overew' Indonesia: Religious Extremism, Democratization, and Women's Agency in a Plural Society", dalam Norani Othman (ed.). *Muslim*

- Women and the Challenge of Islamic Extremism*. Kuala Lumpur: Sister In Islam, 2006.
- Dakhlī, ‘Alī>Muḥammad ‘Alī>Ḥijabūki Ayyatuhā>al-Muslimah. Cet. II; Beirut: Dar>al-Hadī>2005.
- al-Damini>Masyfar ‘Azmillah. *Maqayis>Naqd Mutun>al-Sunnah*. Cet. I; Riyad> Maktabat al-Sa‘ūdīyyah, 1984.
- Darwazah, Muḥammad ‘Azzah. *Al-Tafsīr>al-Ḥadī>* Juz 2, 7 , 8. Cet. II; Beirut: Dar>al-Garb al-Islāmī>2000.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 2007.
- al-Dimasyqī>Abu>al-Fida> Isma‘īl bin Kasīr. *Tafsīr>al-Qur’ān al-‘Azīm*. Juz 10. Cet. I; Jazāh: Mu’assasah Qurṭūbah, 2000.
- al-Dimasyqī>Syams al-Dīn Abu>‘Abdillāh Muḥammad bin Ahmad al-Zāhabī>*Al-Kasyif fi Ma‘rifah Man Lahu Riwayah fi>al-Kutub al-Sittah*. Jilid II. Cet. I; Jeddah: Dar>al-Qiblah li al-Ṣāqafah al-Islāmīyah, 1992.
- al-Dumainī>Misfir bin Garamillāh. *Al-Tadlīs laisa fi>al-Ḥadī> Ḥaqqiqatuhu wa Aqsamuhu wa Ahkāmuhu wa Maratibuhu wa al-Mausūfah bihi*. Cet. I; Riyad: t.p.,1992.
- El-Guindi, Fadwa. *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*. Serambi: Jakarta, 2003.
- Ensiklopedi Indonesia*. Jilid IV. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.
- Epstein, Louis M. *Sex, Laws and Customs in Judaism*. New York: Ktav Publishing House, Inc., 1967.
- Estananto. “Menakar konsep dakwah sipil: antara NU dan PKS,” dalam M. Luthfi Thomafi (ed.), *Konservatisme versus Liberalisme di Tubuh NU*. Kairo: LTNU Mesir, 2004.
- al-Farisi>‘Ala>al-Dīn ‘Alī>bin Balbān. *Ṣūḥib>Ibn Ḥabbān bi Tartīb Ibn Balbān*, Jilid XII. Cet. II; Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993.
- Fauzi>Rifa’at. *Al-Madkhal ila>Tausīq al-Sunnah wa Bayān fi>Bina>al-Mujtama‘ al-Islāmī>* Mesir: Muassasah al-Khanjī>1978.
- al-Fairuzabadi>Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya‘qub. *Al-Qamūs>al-Muḥī>* Cet. VIII; Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2005.
- Fazlurrahman. *Nasib Wanita sebelum Islam*. Cet. 1; Jatim: Putra Pelajar, 2000.
- Fitri, Idatul dan Nurul Khasanah, *60 Kesalahan Dalam Berjilbab*. Cet. I; Jakarta: Basmalah, 2011.
- Gadamer, Hans George. *Philosophical Hermeneutics*, trans and edit by David E. Linge. Berkeley: The University of California Press.
- al-Ghaffar, Abdur-Rasul Abdul Hasan. *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*. Terj: Bahruddin Fanani. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- al-Ghazālī>Abu>Ḥamid. *Iḥyā>‘Ulum al-Dīn*. Juz 1. Kairo: Dar>al-Syā‘b, t.th.
- al-Gani>Abu>Bakr Muḥammad ‘Abd. *Kitāb al-Taḥyī> li Ma‘rifah al-Ruwah wa al-Sunan wa al-Masānīd*. Juz II. Cet. I; Hyderabad: Matba‘ah Majlis Da‘irah al-Ma‘arif al-‘Usmaniyyah, 1983.

- al-Hafiz, Muhammad Muti dan Guzwah Badir, *Ma'rifah al-Rijal 'an Yahya bin Ma'in*. Juz I. Damaskus: Matbu'at Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, t.th.
- al-Hanafi, Abu al-Faid al-Sayyid Muhammad Murtada al-Husaini al-Wasiti al-Zabidi, *Syarh al-Qamus al-Musamma Ta'al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Harawi, Abu Faid Muhammad bin Muhammad 'Ali al-Farisi, *Jawahir al-Ushul fi 'Ilm al-Hadis al-Rasul*. Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- al-Harawi, 'Ali al-Qari, *Al-Mashhu' fi Ma'rifah al-Hadis al-Maudhu'at*. Mesir: Dar al-Salam, 1984.
- Hasan, Darwisy Mustafa, *Fashl al-Khitab fi Mas'alah al-Hijab wa al-Niqab*. T.t.: Dar al-I'tisam, t.th.
- Hasyim, Al-Husain 'Abd al-Majid. "Al-Jami' al-Sahih li al-Imam al-Bukhari", dalam *Turas al-Insaniyyah*. T.t.: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.
- al-Humaidi, Abu Bakr 'Abdullah bin al-Zubair al-Qurasyi, *Musnad al-Humaidi*. Juz I. Cet. I; Damaskus: Dar al-Saqah, 1996.
- al-Husaini, Abu al-Mahasin Muhammad bin 'Ali al-'Alawi, *Kitab al-Tazkirah bi Ma'rifah Rijal al-Kutub al-'Asyrah*. T.t.: t.p., t.th.
- IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Ibn 'Abdillah, Abu Bakr Muhammad. *Ahkam al-Qur'an*. Juz III. Cet. III; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibn Abi Hatim, 'Abd al-Rahman bin Muhammad Ibn Idris al-Razi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Cet. I; Riyad: Maktabah Nazah Mustafa al-Bazz, 1997.
- Ibn Anas, Malik. *Al-Muwatth'*. Jilid I. T.t.: Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyyah, 2003.
- Ibn al-Asy'as, Abu Dawud Sulaiman. *Sunan Abi Dawud*. Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, t.th.
- Ibn 'Asyur, Muhammad Ta'bir. *Tafsir al-Tahfi' wa al-Tanwir*. Juz 20. Tunis: Dar Tunisiyyah, 1984.
- Ibn Basyr, Abu Sa'id Ahmad bin Muhammad bin Ziyad. *Kitab al-Mu'jam*. Jilid II. t.t.: Dar Ibn al-Jauzi, t.tp.
- Ibn Hajar. *Fath al-Bari*. Juz 14 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Al-'Ilal wa Ma'rifah al-Rijal*. Jilid II. Cet. II; Riyad: Dar al-Khafi, 2001.
- _____. *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Juz XIV. Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1999.
- Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Juz 2. Kairo: Maktabah al-'Asimah, t.th.
- _____. *Al-Muhalla*. Juz XI. Mesir: Idarah al-Taba'ah al-Munirah, 1352 H.
- Ibn al-'Iraqi, Abu Zur'ah Ahmad bin 'Abd al-Rahim. *Kitab al-Mudallisin*. Cet. I; Mansurah: Dar al-Wafa' li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1995

- Ibn al-Jarūd, Abu>Muhammad ‘Abdullah. *Al-Muntaqa: Min al-Sunan al-Musnadah ‘An Rasubillab sallallahu ‘alaihi wa sallam*. Cet. I; Beirut: Dar al-Jinan li al-Taba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1988.
- Ibn al-Jarūd, Sulaiman bin Dawud. *Musnad Abi>Dawud al-Thyalisi>Juz V*. T.t.: Hajar, t.th.
- Ibn Kasir, *Tafsi>al-Qur’an al-‘Azim*. Jilid III. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Ibn Makula> *al-Ikmal>fi>Raf’ al-Irtiyab ‘an al-Mu’talif wa al-Mukhtalif fi>al-Asma’>wa al-Kuna>wa al-Ansab*. Juz II. Cet. II; Kairo: Dar al-Kitab al-Islami>1993
- Ibn Manzūr, *Lisan al-‘Arab*. Jilid I. Beirut: Dar al-Sadr, t.th.
- Ibn Muhammad, Hasan bin ‘Abd al-Hamid. *Al-Isti’ab li Adillah al-Hijab wa al-Niqab*. Jezah: Maktabah al-Tau’iyah al-Islamiyah li Ihya’ al-Turas al-Islami>t.th.
- al-Nawawi>*Riyad>al-Salihin*. T.t.: Al-Maktab al-Islami>t.th.
- . *Al-Taqrīb al-Nawawi>Fann Ushib>Hadis*. Kairo: ‘Abdurrahman Muhammad, t.th.
- Ibn Qari’, Abu>al-Hasain ‘Abd al-Baqi> *Mu’jam al-Salihin*. Jilid II. T.t.: Maktabah al-Guraba’>al-Asriyah, t.th.
- Ibn Rusyd. *Bidayah al-Mujtahid*. Jilid I. Beirut: Maktabah al-Qiyad al-Asriyah, 1969.
- Ibn Salab, Abu>‘Amr Usman Ibn ‘Abd al-Rahman. *Muqaddimah Ibn Salab>fi>‘Ulum al-Hadis*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1979.
- Ibn Sa’ud ‘Ajla, ‘Ali>bin Ibrahim. *Mukhtalafah al-Kuffar>fi>al-Sunnah al-Nabawiyah: Jam’an wa Tabwiban wa Takhrijan wa Ta’liqan*. Cet. I; Oman: Dar al-Ma’ali>1998.
- Ibnu Muhammad Ali, Muhammad. *Hijab Risalah Tentang Aurat*. Pustaka Sufi, Yogyakarta, 2002.
- Ibn Zakariya>Abu>Hasain Ahmad bin Faris. *Mu’jam Maqayis al-Lughah*. Ditahkik oleh Syihab al-Din Abu>Amr. Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Ilyas, Abustani dan La Ode Ismail Ahmad. *Filsafat Ilmu Hadis*. Cet. I, Surakarta: Zadahaniwa Publishing, 2011.
- Ismail, M. Syuhudi. *Cara Praktis Mencari Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- . *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, 2009.
- . *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- . *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- ‘Itr, Nur al-Din. *Manhaj al-Naqd fi>‘Ulum al-Hadis*. Cet. III; Damaskus: Dar al-Fikr, 1992.
- al-Jarjani>Abu>Ahmad ‘Abdullah bin ‘Udai. *al-Kamil fi>Difa’>al-Rijal>Juz I*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th

- al-Jazari> 'Iz al-Din Ibn al-Asir> Abu>al-Hasan 'Ali>bin Muhammad. *Asad al-Gabah fi>Ma'rifah al-Sahabah*, juz III. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Jawabi> Muhammad Tahir. *Jihad al-Muhaddisin> fi Naqd Matn al-Hadis> al-Nabawi> al-Syarif>*. T.t.: Mu'asasat>'Abd al-Karim Ibn 'Abdillah, t.th.
- Judy, Grahn. *Blood, Bread, and Roses: How Menstruation Created the World*. Boston: Beacon Press, 1993.
- al-Jurjani> 'Ali>bin Muhammad. *Kitab> al-Ta'rifat>*. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Kahhalah, 'Umar Ridha>A 'lam al-Nisa>fi>'Akami>al-'Arab wa al-Islam. Juz II. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, t.th.
- al-Kalabazi> Abu>Nasr Ahmad bin Muhammad bin al-Hasain al-Bukhari>*Rijal> Sahih> al-Bukhari>*. Juz I. Cet. I; Beirut: Dar>al-Ma'rifah, 1987.
- al-Khamisi> 'Abd al-Rahman bin Ibrahim. *Mu'jam 'Ulam al-Hadis> al-Nabawi>* (Jedah, Dar>al-Andalus al-Khadfa>, t.th.
- al-Kufi> Abu>Bakr 'Abdullah bin Muhammad bin Abi>Syaibah al-'Absi>*Al-Musannaf li Ibn Abi>Syaibah*. Jilid V. (Cet. I; Jeddah: Dar>al-Qiblah li al-Saqafah al-Islamiyah, 2006.
- al-Kufi> Abu>al-Hasan Ahmad bin 'Abdillah bin Sa'ih>al-'Ijli>*Ma'rifah al-Siqat> min Rijal> Ahl al-'Ilm wa al-Hadis> wa min al-Du'afa> wa Zikr Mazahibihim wa Akhbarihim*. Juz II. t.t.: t.p., t.th.
- al-Khallaṣ, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Ushul>Fiqh*. Cet. XII; t.t.: t.p, 1978.
- al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj> *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin>*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- _____. *Ushul>al-Hadis> 'Ulamuhu wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar>al-Fikr, 1409 H/1989 M.
- Lane, E.W. *Arabic-English Lexicon*. Vol. II. England: Cambridge the Islamic Text Society, t.th.
- Lembaga Alkitab Indonesia. *Alkitab Deuterokanonika*. Cet. II; Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2002.
- Lipovetsky. *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy* dalam George Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*. Cet. 6; Jakarta: Kencana Media Group, 2010.
- Mahmada, Nong Darol. "Dari editor" dalam Muhamad Sa'id Al-Asymawi, *Kritik Atas Jilbab*. Terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, *Haqiqatul Hijab> wa Hujjiyatul Hadits*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003.
- Mahmud, Safwat 'Abd al-Fattah>*Al-Mugni>fi>Ma'rifah Rijal>al-Sahabin*. Cet. I; Beirut: Dar>Jail, 1987.
- Makhluf, Hasanain Muhammad. *Safwah al-Bayan> li Ma'ani>al-Qur'an>*. Cairo: Dar>al-Basyair, 1994.
- al-Marwazi> Ishaq bin Ibrahim bin Makhlad al-Hanzali>*Musnad Ishaq bin Rabawaih: Musnad Umm al-Mu'minin> 'A'isyah*. Juz III. Cet. I; Madinah Munawarah: Maktabah al-Iman> 1990.

- al-Mas'udi>Hafiz Hasan. *Minhah al-Mugis fi 'Ilm Mustalah al-Hadis*. Terj. Ibnu Abdullah al-Hasyimi. *Ilmu Mushtalah Hadis*. Surabaya: Dar al-Salam, t.th.
- al-Maududi, Abu al-A'la. *Purdah and the Status of Women in Islam*, terj. Mufid Ridho, *Jilbab: Wanita dalam Masyarakat Islam*. Bandung: Penerbit Marja, 2005.
- Mernisi, Fatima. *Wanita di dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- al-Misri>Abu al-Fadl Jama' al-Din Muhammad Ibn Mukram Ibn Manzur> al-'Afriqi>*Lisan al-Arab*. Jilid I. Beirut: Dar al-Sadir, 1410 H/1990 M.
- al-Mizzi>Jama' al-Din Abi al-Hajj Yusuf. *Tahzib al-Kamal fi Asma' al-Rijal*. Jilid XVI. Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1992.
- _____. *Tuhfah al-Ashraf bi Ma'rifah al-Atf*. Juz XIII. Cet. II; Beirut: al-Maktab al-Islami>t.th.
- al-Mubarakfuri>Abu al-'Ali Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin 'Abd al-Rahman. *Tuhfah al-Ahwaz bi Syarh Jami' al-Tirmizi*>juz IV. T.t.: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Mubarakfuri>Safi al-Rahman. *Ibraj al-Haqq wa al-Sawab fi Mas'alah al-Sufur wa al-Hijab*. Cet. I; Riyad: Dar al-Tahawi>1991.
- _____. *Minnah al-Mun'im fi Syarh Sahih Muslim*. Juz 4. Cet. I; Riyad: Dar al-Salam li al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1999.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- _____. *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- al-Muqaddam, Muhammad bin Isma'il> Adillah al-Hijab: Bahs Jami' li Fadd'il al-Hijab wa Adillah Wujubih wa al-Radd 'ala man Abah al-Sufur> Iskandariyah: Dar al-Khulafa> al-Rasyidin, 2007.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin. Ed., *Studi al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Muthahhari, Murtadha. *Mas'alah al-Hijab*, terj. Nashib Mustafa, *Wanita dan Hijab*. Jakarta: Lentera, 2002.
- Nafusi>Khalil Ahmad al-Sahhar> *Bazl al-Majhud fi Hall Abi Dawud*. Juz IV. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Nasa'i>Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib Ibn 'Ali>*Sunan al-Nasa'i*> Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, t.th.
- _____. *Zikr al-Mudallisin*. Cet. I; Mekah: Dar 'Akam al-Fawa'id, 1423 H.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- al-Naisaburi>Abu 'Abdillah Muhammad bin 'Abdillah bin Muhammad al-Hakim. *Ma'rifah 'Ulum al-Hadis*. Kairo: Maktabah al-Mutanabbi>t.th.
- _____. *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*. Juz I. Cet. I; Kairo: Dar al-Haramain li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1997.

- al-Naisaburi> Abu>Bakr Muḥammad bin Ishaq bin Khuzaimah al-Sulami> *Sahih Ibn Khuzaimah*. Juz III. Beirut: al-Maktab al-Islami>1980.
- al-Naisaburi> Abu>al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj> al-Qusyairi> *Sahih Muslim*. Cet. I; Riyad: Dar al-Mugni>1998.
- al-Namari> Abu>‘Umar Yusuf bin ‘Abdillah bin ‘Abd al-Barr al-Qurtubi> *al-Istiṣab fi Ma‘rifah al-Ashhab*. Cet. I; Yordania: Dar al-A‘lam, 2002.
- al-Nawawi. *Al-Majmu’ Syarhu al-Muhadzdzab*. Jilid III. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- _____. *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*>Juz 14. Cet. I; t.t.: al-Matba‘ah al-Misriyah bi al-Azhar, 1929.
- al-Nuristani> Muḥammad Muḥammadi>bin Muḥammad Jamil. *Al-Madkhal ila Sunan al-Imam Abi>Dawud*. Kuwait: Maktab al-Syu‘un al-Fanniyah, 2008.
- Owen, Lara. *Her Blood is Gold: Celebrating the Power of Menstruation*. San Francisco: Harper San Francisco, 1993.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *Agama Yesus Yang Sebenarnya*. Jakarta: Pustaka Dai, 2004.
- Poerwadarminta, WJS. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976.
- Polhemus & Procter. “Fashion and Anti-Fashion”, dalam Malcolm Barnard, *Fashion Sebagai Komunikasi Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosial, Seksual, Kelas, dan Gender*. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Praselia, Heru. “Kosakata Jilbab” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*. 017 (Maret 2009): h. 46-47.
- Prirahayanto, Kelik. “Gerak Merayap Penutupan Aurat: Catatan Dari Foto-Foto Masa Lalu” dalam *Srinthil: Kajian Perempuan Multikultural-Desantara Foundation*. 017 (Maret 2009): h. 36-45.
- al-Qaradawi> Yusuf. *Hadyu al-Islam Fatawa>Mu‘asirah*. Terj. As‘ad Yasin. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- _____. *Kaifa Nata‘ammal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah*. Terj. Muhammad al-Baqir, *Metode Memahami al-Sunnah dengan Benar*. Jakarta: Media Dakwah, 1994.
- _____. *Al-Madkhal Li Dirasah As-Sunnah An-Nabawiyah*. Terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin. *Pengantar Studi Hadis*. Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- _____. *Problematika Islam Masa Kini*. Terj. Tarmana Ahmad Qasim (dkk). T.t.: Trigenda Karya, 1996.
- al-Qasim>Muḥammad Jama>al-Din. *Qawa‘id al-Tahdīs min Funun Mustḥalah al-Hadis*, t.tp: ‘Isa>al-Babi al-Ḥalabi>t.th.
- al-Qattan, Manna>. *Mabahis fi>Ulum al-Hadis*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1992.
- al-Qazwini> Abu>‘Abdillah Muḥammad bin Yazid. *Sunan Ibn Majah*. Juz 2. T.t.: Matba‘ah Dar>Ihya>al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.
- al-Qummi> Abu>al-Ḥasan ‘Ali>bin Ibrahim. *Tafsir> al-Qummi>* Juz 2. T.t.: Matba‘ah al-Najaf, 1387 H.

- al-Qurtubi> Abu>‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi>Bakr. *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*. Juz 15. Cet. I; Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2006.
- al-Razi> Abu>Muhammad ‘Abd al-Rahman bin al-Imam al-Kabir> Abi>Hattim Muhammad bin Idris> al-Munzir al-Taimi> al-Hanzali> *Kitab al-Jarh wa al-Ta’dil* jilid VII. Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1952.
- Rivai, Allan Taufiq. Et al. Eds. *Buku Suplemen Bimbingan Teknis Kesehatan Reproduksi Pelecehan Seksual*. T.t.: BkbbN, 2012.
- Sabri>‘Amir Hasan. *Mu’jam Syuyukh al-Imam Ahmad bin Hanbal fi al-Musnad*. t.t.: Dar al-Basya’ir al-Islamiyah, t.th.
- al-Sabuni> Muhammad ‘Ali> *Safwah al-Tafasir* Juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Safri, Edi. “al-Imam al-Syafi’i> Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif,”. Disertasi Doktor, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990.
- al-Salafi> Muhammad Luqman. *Ihtimam al-Muhaddisin fi Naqd al-Hadis Sanadan wa Matnan*. Riyad: t.p., 1986.
- al-Salih> Subhi> *Ulum al-Hadis wa Mustalahih*. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1977.
- al-Samarqandi> ‘Abdullah bin ‘Abd al-Rahman al-Darimi> *Sunan al-Darimi* jilid I. Karachi: Qadimi Kutub Khanah, t.th.
- Scott, James C. *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. London: Yale University Press New Haven and London, 1990.
- Shah. M. Aunul Abied. Ed., *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shahab, Husein. *Jilbab Menurut Alquran dan al-Sunnah*. Mizan: Bandung, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Qur’an dan Maknanya*. Cet. I; Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2010.
- _____. *Jilbab: Pakaian Perempuan Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- _____. *Wawasan Alquran; Tafsir Maudhu’i atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- al-Siba’i> Mustafa> *al-Sunnah wa Makamatuha> fi al-Tasyri’ al-Islami* terj. Nurcholis Majid, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam: Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- al-Siddiqi> Abu>‘Abd al-Rahman Syarf al-‘Azim> Abadi> Muhammad Asyraf bin Amir> bin ‘Ali> bin Haidar. *Aun al-Ma’bud ‘ala Syarh Sunan Abi Dawud*. Jilid II. Cet. I; Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- al-Sifadi> Salih> al-Din> Khalil> bin Aibak. *Al-Wafi wa al-Wafayat* Juz XXV. Cet. I; Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi> 2000.
- al-Sijistani> Abu> Dawud Sulaiman> bin al-Asy’as> *Sunan Abi Dawud*. Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, t.th.
- Steiner, Franz. *Taboo*. London: Penguin, 1956.
- Sukanto, Soerjono. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: Raja Graffindo, 2004.

- al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Durr al-Mansur fi Tafsir bi al-Ma'sur*. Juz 11. Cet. I; Kairo: Markaz Hajar li al-Buhus wa al-Dirasat al-'Arabiyah wa al-Islamiyah, 2003.
- _____. *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*. Juz 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- al-Syafi'i, Abu Ishaq al-Syirazi. *Talabat al-Fuqaha*. Beirut: Dar al-Ra'id al-'Arabi, 1970.
- al-Syafi'i, Sabt Ibn al-'Ajami. *Al-Tibyan li Asma' al-Mudallisin*. Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986.
- Syhab, Husein. *Jilbab Menurut Alquran dan al-Sunnah*. Cet. XI; Bandung: Mizan, 1996.
- al-Syahawi, Ibrahim Dasuki. *Mushtalah al-Hadis*. T.t.: Syirkah al-Taba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, t.th.
- Syahur, Muhammad. *Al-Kitab wa Alqur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Cet. III; Beirut: Syirkah al-Matbu'ah li al-Tauzi' wa al-Nasyr, 2000.
- Syakir, Ahmad Muhammad. *al-Basis al-Hadis Syarh Ikhtisar 'Ulum al-Hadis li al-Hafiz Ibn Kasir*. Mesir: Maktabah Muhammad 'Ali Subaih wa Auladiah, t.th.
- al-Syaukani, Nailul Authar. Jilid 2. Beirut: Dar al-Jail, 1992.
- al-Syayib, Ahmad. *Ushul al-Naqd al-Adabi*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1974.
- Syirbini, Mughni al-Muhtaj. Jilid I. Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-Arabi, t.th.
- al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsir al-Tabari Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayy al-Qur'an*. Juz 17. Cet. I; Jezah: Dar Hajar, 2001.
- al-Taba'taba'i, Muhammad Husain. *Al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an*. Juz 16. Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1997.
- al-Tabrani, Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad. *Al-Mu'jam al-Kabir*. Juz IX. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.
- _____. *Al-Mu'jam al-Ausat*. Juz VIII. Kairo: Dar al-Haramain, 1995.
- _____. *Musnad al-Syamiyyin*. Juz IV. Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996.
- al-Tahhan, Mahmud. *Taisir Mushtalah al-Hadis*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1399/1979 M.
- _____. *Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid*. Cet. III; Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996.
- al-Tahawi, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salamah. *Syarh Musykil al-Asar*. Juz I. Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994.
- al-Tamimi, Ahmad bin 'Ali bin al-Musanna. *Musnad Abi Ya'la al-Mausili*. Juz XII. Cet. I; Damaskus: Dar al-Ma'mun li al-Turas, 1988.
- Tasrif, M. *Kajian Hadis di Indonesia*. Cet. I; Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

- Tim Penyusun Pustaka Azet. *Leksikom Islam*. Jakarta: PT Pustakazet-Perkasa, 1998.
- al-Tirmizi>Muhammad bin 'Isa>bin Saurah. *Sunan al-Tirmizi>* Cet. I; Riyad: Maktabah al-Ma'arif, t.th.
- Umar, Nasaruddin. *Ketika Fikih Membela Perempuan*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- _____. *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim*. Cet. I; Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- _____. "Teologi Menstrual: antara Mitologi dan Kitab Suci," dalam Alfathri Adlin, *Menggeledah Hasrat Sebuah Pendekatan Multi Perspektif*. Cet. 1; Yogyakarta: Jalasutra, 2006.
- Wajdi, Muhammad Farid. *Da'irat al-Ma'arif al-Qarn al-'Isyir*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1991.
- Wensinck, A.J. *Miftah Kunuz al-Sunnah*. Terj. Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi> Lahore: Suhail Academic, 1971.
- al-Yahabi>Abu>al-Fadl> 'Iyad bin Musa>bin 'Iyad> *Ikmal al-Mu'allim bi Fawa'id Muslim*. Juz VIII. Cet. I; Mansurah: Dar al-Wafa> li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>, 1998.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Zada, Khamami. *Islam Radikal*. Jakarta: Teraju, 2002.
- al-Zahabi>Abu>Abdillah> Syams al-Din. *Kitab Tazkirah al-Huffaz>* Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- _____. *Al-Mauqizah fi>Ilm Mustahlah>al-Hadis>*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islami>1412 H.
- _____. *Mizan al-I'tidaf>fi>Naqd al-Rijal>* Juz VI. Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- _____. *Siyar A'lam al-Nubala>* Juz VII (Cet. II; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1982
- _____. *Tajrid Asma>al-Shahabah*. Juz II. Beirut: Dar al-Ma'arif, t.th.
- _____. *Tarajim al-Aimmah al-Kibar> Ashab al-Sunan wa al-Asat>* Cet. I; Beirut: 'Akam al-Kutub, 1993.
- _____. *Tazhib> Tahzib al-Kamal>fi>Asma>al-Rijal>* Jilid II. Cet. I; Kairo: al-Faruq al-Hadis> li al-Taba'ah al-Nasyr, 2004.
- al-Zirikli>Khair al-Din. *al-A'lam>; Qamus>Tarajim li Asyhar al-Rijal>wa al-Nisa> min al-'Arab wa al-Musta'ribin> wa al-Mustasyriqin>*. Juz III. Cet. XV; Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malaysin, 2002.
- al-Zuhri>Muhammad bin Sa'd bin Muni>. *Kitab al-Tabaqat>al-Kabir>* Juz IX. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Khaniji>2001.

Website:

<http://www.gadis.saudi.flickr.com> (Sabtu, 20 April 2013).

<http://www.mail-archive.com/assunnah@yahoo.com/msg05126.html>
(01Februari 2013).

<http://muhakbarilyas.blogspot.com/2012/06/wacana-jilbab-dalam-islam.html>,
(5 Maret 2013)

http://www.rahima.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=1235:metamorfosa-jilbab--fokus-edisi-46&catid=32:fokus-suara-rahima&Itemid=47 (2 Oktober 2016)

Gamal al-Banna, *Mas'uliyah Fasyil al-Daulah al-Islamiyah* dan *al-Hijab*. Diakses dari <http://ashaputra.blogspot.com/2007/02/apakah-jilbab-itu-wajib.html>.

Ziyadah, Saib, *al-Mar'ah al-'Arabiyyah fi al-Naqab: al-Zaujah al-Murabbiyyah*.
https://ia600503.us.archive.org/15/items/almarah_alarabeya/almarah_al3arabeya.pdf (5 April 2016).

[CD-ROM]:

Tarajum al-ruwah, bahs\‘adi>tatabbu‘ al-ruwah, ‘ard}tarjamah al-rawi>al-mukhtar raqm 5218. T.t.: al-Maktabah al-Syamilah versi 2.11. t.th. [CD-ROM].

Software al-Maktabah al-Syamilah versi , tarajum al-ruwah, bahs\‘adi>tatabbu‘ al-ruwah, ‘ard}tarjamah al-rawi>al-mukhtar raqm 5218.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. N a m a : **MUHAMMAD BASIR, MA**
2. TempatTgl. Lahir : Pangkajene Pangkep, 19 Nopember 1975
3. Pekerjaan : PNS Kemenag Pangkep / Dosen
4. Instansi : STAI DDI Pangkep
5. Alamat : Jln. H. Zainuddin Leman Kelurahan Bonto Perak
Kecamatan Pangkajene Kabupaten Pangkep
6. RiwayatPendidikan : a. SDN No. 38 Bonto Perak [1989]
b. I'dadiyah DDI Mangkoso Barru [1990]
d. MTs DDI Mangkoso Barru [1993]
e. MA DDI Mangkoso Barru [1996]
f. S1 Tafsir Hadis UMI Makassar [2001]
g. S2 Magister Pengkajian Islam UMI Makassar [2006]
h. S3 Hadis PascasarjanaUIN Alauddin Makassar [2017].
7. Riwayat Pekerjaan : a. Guru SMA DDI Pangkajene [2001-2008]
b. Guru MA Ponpes DDI Baru-BaruTanga [2001-2009]
c. PNS Kementerian Agama Kab. Pangkep [2009-skrng]
d. Dosen Tetap YayasanSTAI DDI Pangkep [2001-skrng].
e. Komisioner KPU Pangkep [2015-2018]
8. KaryaTulis : a. Kisah-Kisah Israiliyat dalam Penafsiran Al-Qur'an [Skripsi/2001].
b. Typologi Kepemimpinan Kyai (Studi Kasus pada Kepemimpinan Kyai Pondok Pesantren DDI Mangkoso Barru) [Tesis/2006].
c. Polarisasi Nilai Pahala Dalam Matan Hadis (Refleksi Persepsi Masyarakat Tentang Nilai Pahala dan Pengaruhnya Terhadap Tingkat Pengamalan Ajaran Keagamaan di Kab. Pangkep) [Laporan Penelitian Individu/DIKTIS 2010].
d. Fiqh Kontemporer (Ragam Masalah dalam Konteks Kekinian) [STAI DDI Pangkep Press/2011].
e. Wawasan Hadis tentang Jilbab [Disertasi/2017].
9. Keluarga
Isteri : **SURIANI TAJUDDIN, S.Pd.I**
Anak : [1]. Muhammad Mujdy Hilal (11 thn)
[2]. Muhammad Faqih Mubarak (6 thn)
[3]. Muhammad Afif Mumtazul Ilmi (3 bln)